

КАРЕЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

Алексей Конкка

НА ПЛЕЧАХ БОЛЬШОЙ МЕДВЕДИЦЫ

Избранные статьи

Петрозаводск
2015

УДК 39
ББК 63,5
Н12

Конкка, А.

Н12 На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. (Юбилейный сборник к 65-летию и 45-летию собирательской деятельности) / А. Конкка. — Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. — 342 с.

ISBN 978-5-9274-0660-9

Книга представляет собой сборник избранных статей автора разных лет, издаваемый к его 65-летию и 45-летию экспедиционной деятельности. Тематика первой части — статьи по календарной обрядности карел, во вторую часть отобраны статьи, касающиеся феномена карсикко, или деревьев-знаков, у карел, финнов, северных русских и марийцев. Третью часть составляют статьи по карельской свадьбе, обрядам поднятия лемпи и представлениям карел, связанным с медведем.

Издание предназначено для исследователей народной культуры, студентов гуманитарных специальностей, а также может быть интересно широкому кругу читателей.

УДК 39
ББК 63,5

ISBN 978-5-9274-0660-9

© Конкка А., 2015
© Карельский научный центр РАН, 2015
© Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2015

ОТ АВТОРА

На обложке этой книги помещена фотография И. К. Инха, сделанная им в 1894 г. на мысу Крестовом на оз. Верхнее Куйтти в Беломорской Карелии, где под старой сосной-карсикко стоял деревянный крест под крышей. На фотографии одна из трех почитаемых сосен, находившихся на мысу Крестовом еще в начале XX в. По преданию, на вершине центральной сосны острием вверх укреплен костяной наконечник старинного копья, который был снят оттуда самым известным в округе колдуном и знахарем Смёткун Риико в начале 1920-х гг. со словами: «Он здесь больше не понадобится». Удаление магического предмета с дерева, возможно символизировавшего мировой столп*, по интерпретации более поздних рассказчиков, означало конец векового крестьянского уклада жизни, наступление новой исторической эпохи, в которой уже не будет места традиционному мировоззрению.

На фото, между фигур склонившихся в молитве женщин, на поперечинах креста видны подношения из текстиля (в частности, в виде «пелен» — кусков материи с вышитыми на них крестами), а в основании креста находится груда принесенных с берега камней. В Беломорской Карелии (и шире — на Севере в целом) на оконечностях мысов, на развилках дорог, в местах соединения пеших и водных путей, а также на местах гибели путников еще в XX в. устанавливали деревянные кресты. Рядом с такими крестами или с местами, где они находились, еще и по сей день можно обнаружить деревья-знаки, или карсикко, которые говорят нам о сравнительной молодости обычая установки крестов. Финский религиовед Уно Харва, побывавший в Беломорской Карелии в начале XX в., так описывает приношения крестам и деревьям на почитаемых местах: «Некоторые привешивают на находящиеся здесь кресты и деревья ленты, лоскутки материи, так наз. “ветровые платки” (tuulipaikkoja), другие просовывают в мелкие трещины монеты. “Иди и поклонись “спасу” того или иного мыса, может, он даст тебе попутный ветер”. Рыболов, опять же, надеясь на хороший улов, когда приносит к корням дерева камень в жертву, говорит: “Святой Петр, вот тебе камень в подарок”. Хотя ныне и говорят о святых, в самих обычаях тем не менее скрываются древние языческие черты»**. Так, жители д. Войница рассказывали финскому собирателю Самули Паулахарью: «Когда по пути на озере начинался сильный ветер и приходилось сидеть на мысу Крестовом в ожидании тихой погоды, то клали на поперечину креста мелкие монеты по 10, 15 копеек, даже по 20 копеек, а кто и серебряную монету положит, или ставили свечку, говорили: “Боже, утихомирь ветер, чтобы мы через озеро переправились, а мы тебе подарим монету!”***»

* Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2013. С. 187 (сноска), 194.

** Holmberg U. Suomalaisten karsikoista // Kalevalaseuran vuosikirja. 1924. N 4. S. 52.

*** SKS, Paulaharju S. 18990. Vuonninen (kertoja Selma Malinen, 1922).

На другом берегу Верхнего Куйтти, также на длинном, выдающемся в озеро мысу Матканиеми, находился крест св. Николая. Под крестом была большая куча камней. Когда отправлялись на рыбную ловлю, то, проплывая на лодке мимо креста, говорили: «Если, святой Никола, нам поможешь и дашь рыбы, то мы на обратном пути тебе принесем камней к подножию, чтобы стоял крепко». Другие могли на крест поставить свечу, привязать к нему лоскут материи*.

В книге Пекка Пертту «След лодки Вяйнямёйнена» имеется фотография известного в Вокнаволоке и окружающих его деревнях карсикко на мысу Рауванкорко, у которого выходящие на лодках на большое Куйтти путники просили тихой погоды. На фотоснимке видна возвышающаяся на береговой гряде одинокая сосна. Под деревом находится большая груда камней, некогда принесенных туда путешествующими. Нижние ветки сосны обрублены, помимо одной со стороны воды, которая оставлена нетронутой. Некоторые комли отрубленных веток имеют длину более метра**. Также, например, в Костомукше, по рассказам информантов Пертти Виртаранта, «обычно когда проходили (на лодках. — А. К.) мимо карсикко, то относили под него камень или летом бросали сорванный рядом цветок»***.

Впоследствии на особо почитаемых местах рядом с деревьями-карсикко стали ставить деревянные кресты, а над некоторыми из них сооружали навесы, своеобразные прообразы часовен, под защитой которых находились иконки и приношения из текстиля. «В д. Янгозеро и вокруг нее, рассказал Пертти Виртаранта Григорий Андреев 1889 г. р., было несколько крестов. По дороге на Совдозеро, в миле от деревни, стоял деревянный крест, вокруг которого построена крошечная комната. Дверей в ней не было, только отверстие, через которое можно проникнуть внутрь. Это был крест св. Егория. Если кто-либо из семьи заболел, то, в надежде на излечение от болезни, отрезали лоскут материи шириной около 10 см и привязывали его к кресту. В помещении была доска, на которую в ягодное время бросали пригоршню ягод. Всегда, когда проходили мимо креста, то “крестили глаза” и говорили: “Благослови, святой Егорий-кормилец!”»****.

В Карелии многие кресты или часовни были поставлены в заветных рощах или поблизости от них. Как правило, деревья этих рощ были деревьями-карсикко. Имеются также примеры общинных праздников, где почитаемое дерево замещало культовое сооружение. Такое дерево стояло посредине д. Лошке Паданской волости («часовни не было, там была большая ель»). К вершине этой ели привязывали порванные в ритуальной борьбе на летний праздник Успения мужские рубахи*****.

* SKS, Paulaharju S. 18985—18989. Vuonninen (kertojat Anni Lehtonen, 1915 ja Selma Malinen, 1922).

** Perttu P. Väinämöisen venehen jälki. Petroskoi, 1978. S. 220.

*** Virtaranta P. Vienan kyllä kiertämässä. Helsinki, 1978. S. 238.

**** Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Helsinki, 1958. S. 743.

***** Конкка У. С., Конкка А. П. Духовная культура сегозерских карел. Л., 1980. С. 119. Об использовании текстиля в карельской обрядности см. статьи: Konkka Aleks. Tuulivuate puussa. Tekstiilivalmistajien rituaalisesta käytöstä Vienan ja Pohjois-Aunuksen Karjalassa // Rihma-aineisia. Oulu, 1999. S. 35—60; Konkka Aleks. Vaatteen nurja puoli I. tekstiilien semiotiikasta // Rihma — elämän lanka. Oulu, 2000. S. 81—102.

Как вероятно заметил читатель, с почитаемыми деревьями и крестами часто связаны имена святых православного календаря, а значит, и традиционные праздники. Эти две перекликающиеся в народной культуре темы — календарного праздника и дерева-знака, особенно тесно переплетающиеся в материалах статьи «Сакральная география Кенозерья: почитаемые рожи, кладбища и обетные кресты», представлены в двух основных разделах сборника. Данные разделы составлены из публикаций разных лет, и темы их являются многолетними объектами исследования автора этой книги.

ЭЛЕМЕНТЫ ДРЕВНЕЙ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАРЕЛ

(Ранее опубликовано: Материалы VI Международного Конгресса финно-угроведов. Том 1. Москва: «Наука», 1989. С. 227—229).

В календарной обрядности карел ряд самобытных и архаических представлений связан с водной стихией. Основу статьи составляет анализ верований и обрядов новогоднего периода, в которых наиболее полно проявлялись сакральные свойства воды.

В южной Карелии Святки обозначаются словом *syunnymia* — буквально «земля Сюндю». Южнокарельское *Syndy* (ср. зимние Святки у вепсов — *syndym*) буквально переводится как «рождение», причем слово *syndy* известно также в значении «Спаситель» (Христос), и «икона», а в заклинаниях это слово выступает в значении «дух-хозяин», *syndyset* в плачах — это умершие родственники. Финский языковед Яло Калима сопоставлял *syndy* с русским «род», «родители» — умершие предки. В северной и отчасти средней Карелии ему соответствует мифологический персонаж «старуха Виеристя» (*Vierissän akka*).

Святочные духи у карел (ср. у русских Олонецкой губернии — «святке») чаще всего темная невидимая сила, представляющая угрозу для жизни людей, что связано с поверьями об особой опасности святочного времени. Общим для обоих персонажей является их природа — как Сюндю, так и Старуха Виеристя появляются накануне Рождества из проруби и туда же возвращаются в ночь на Крещение. Пытаясь оградить себя от злого духа, в Приладожье прорубь закрывали двумя положенными крест-накрест лучинами. Старуха Виеристя в представлении северных карел появляется в начале Святков величиной с льняное семя или ячменное зерно, а уходит в воду размером с копну или воз сена. Копна сена фигурирует также в некоторых рассказах о Сюндю из средней и южной Карелии. Такой гиперболизированный рост «святочной старухи вызван, по некоторым свидетельствам, тем количеством людских грехов, которые она собирает за время своего пребывания на земле. Несмотря на вероятно позднюю христианскую интерпретацию «функций» данного образа, интересен сам поворот этого осмысления, связанного с очищением, всесторонним обновлением общества (как это практиковалось в обрядах многих народов), без которого было немыслимо вступление в новый временной цикл. Характерна в этом отношении и растительная символика, связанная со Старухой Виеристя, особенно такие амбивалентные символы, как семя и зерно, несущие в себе идею перерождения и новой жизни.

По некоторым сведениям из средней Карелии, Сюндю поднимается из проруби в шурах и перекачивается по земле вслед за нарушившими правила гадания. Так же катится по земле и дух в виде копны сена. На вопрос: «Что делали на

Святки?» А. А. Пийранен из Юшкозера ответила: «На Крещение ходили (букв.) “перекатываться” (Vierissänä vierdämäs kaitih), то есть купались в “иордани”. В 1984 г. в селе Сямозеро у ливвиков зафиксировано употребление сходного термина в применении ко второй половине зимних Святков. Viändöi — (букв.) «поворот», «поворотное время», в южной Карелии называли время от Иванова до Петрова дня, что было связано с летним солнцеворотом и важным переходным периодом года, во многом соотносимым с зимними Святками. Одним из основных магических действий в это время было обрядовое купание. Что касается связи купания с переворачиванием, то действия здесь действительно сходны. В материалах Н. А. Иваницкого из Вологодской губернии (XIX в.) имеется запись о насильственном купании в Святки девиц в проруби. Парни, сначала вымазав сажей девиц, купают их, причем если неглубоко, «бросают в воду, а чтобы вся вымочилась, ее перекатывают, вытаскивают и отпускают домой переодеваться». У коми-зырян на Крещение после молебна на «иордани» присутствующие мыли в проруби лицо и руки. Давшие обет или наряжавшиеся в Святки покойниками купались, однако, по сведениям Н. И. Дукарт, «чаще всего было распространено перекатывание больных в воде, которая разливалась на льду. При этом нижнее белье, в котором был больной, дома снимали, а на другой день уносили на речку и топили в проруби». Типологически сходные действия с перекатыванием обнаруживаются и в других районах, только вместо воды здесь выступает снег, который, как и вода в Крещение, обладал магическими свойствами. Ритуальное поворачивание, как правило, имеет в своей основе переход из одного состояния в другое (из одного мира в другой). В обрядах годовичного цикла оно, возможно, олицетворяло календарный круговорот времен года. Купание в проруби было одним из таких ритуальных действ.

Все гадания у карел в Святки назывались «слушать Сюндю (или старуху Виеристя)», причем прорубь была центром святочных «слушаний». Множество форм гаданий, связанных с водой (здесь нет возможности их даже перечислить), говорит о важнейшей роли воды в определении будущего, функции ее как медиатора в общении с потусторонним миром.

Одним из активных магических действий, стремящихся вернуть утраченную или увеличить имеющуюся эротическую силу (привлекательность, слаутность), было так называемое «поднятие лемпи (лемби)», проводившееся девушками особенно часто в промежутке между Ивановым и Петровым днями. Но вторым календарным периодом, пригодным для «поднятия лемпи», были зимние Святки. «Лемпи», судя по всему, являлась ипостасью человеческой души, что подтверждается анализом языковых связей термина и типологией обрядовых действ. «Поднятие лемпи», как и гадания, было связано с символикой воды, в которую вкладывалась идея оплодотворяющей жизненной силы. На Святки действие происходило у проруби на рассвете (часто перед крещенской заутреней). По материалам из людиковского ареала, девушка брала с собой брата, который обливал обнаженную девицу водой из подойника, предварительно окропив ее 27 каплями (9×3) «живительной» влаги. Верили, что после этого девушка приобретет искомую силу и выйдет

замуж в течение года. Как для больного, так и для «поднимающей лемпи» девушки характерно отсутствие какой-то части жизненной энергии. Для ее восстановления пользовались набором обрядовых действий, построенным на основе единых мифологических конструкций.

Ритуальное очищение водой связано практически со всеми обрядами перехода. Столь же явственна тема воды, перехода через водную преграду звучит в сопровождающем их фольклоре и прямо соотносится с ритуалами купания или обливания молодых, обмывания покойника и установки специальной посуды с водой для «очищения» его души, обрядами рождения и крещения младенца в купели, обливанием и ритуальной баней иницируемых и т. д. Очищение водой здесь стоит в контексте мифологического перерождения (временной смерти и нового рождения) и связано с оплодотворяющими свойствами воды, которые в народном сознании переносятся с природных явлений на человеческое общество. Представления о некоторой ущербности человека в поворотные периоды календаря (по верованиям карел, отсутствие личного духа-покровителя, т. е. части жизненной субстанции) и та важная роль, которая отводилась воде в календарных обрядах, позволяют предположить, что так же, как и в других обрядах перехода, очищение водой, имевшей в сакральный момент особые магические свойства, означало одновременно и продуцирующую функцию приобретения новой жизни, нового состояния души, нового духа-покровителя на очередной календарный период.

Купание в проруби у карел проводилось по обету за выздоровление (ср. купания в воде как средство лечения), воспринималось как очищение от грехов переряжения (кто-то купался за всех), как средство «поднятия лемпи» или получения здоровья. Купание в зрелом и даже старческом возрасте (преимущественно женщин, но и мужчин на севере) было «очищением грехов» в широком смысле. Купающиеся должны были окунаться в прорубь с головой три раза, доходило и до потери сознания. Везде, где хорошо помнят обряд, рассказывают о том, что если крестные мать и отец были живы, то вытаскивали из проруби именно они. Это объединяет крещенское купание с купанием младенцев, а с другой стороны, говорит об особой роли обряда, так как крестные родители присутствуют при отправлении всех основных «переломных» ритуалов в жизни крестника. Обращает на себя внимание также наличие обрядового полотенца, привязанного к поясу купающегося, за которое его поднимали из проруби. Такие вышитые полотенца в быденном быту не использовались.

Рассмотрение обрядов святочного цикла у карел, связанных с водой, позволяет говорить о сохранении у них элементов древнейшего мировосприятия, объединяющего потусторонний мир с водной стихией. По фольклорным данным, страна умерших находилась за водной преградой. Большинство старых кладбищ у собственно карел и Кольских саамов располагались «за водой» — на мысах и островах. Жертвоприношения животных на праздниках также могли быть связаны с водой. Имеется несколько упоминаний из южной и северной Карелии о том, что кости жертвенного барана топили в соседнем водоеме. Вход в подземный мир умерших

и злых духов, по отдельным мифологическим представлениям некоторых северных народов, находился на дне лесных озер (саамы), в провалах, заполненных водой или текущей в потусторонний мир рекой (нганасаны, эвенки), сходных с родниками и колодцами. Представления об отверстиях между мирами широко распространены среди северных евразийских народов. По представлениям нганасан, входом в нижний мир может служить также прорубь, в которую по легенде уходит шаман возвращать потерянную для рода удачу в промысле. На краю проруби в канун Крещения северные карелы устанавливали «крест Старухи Виеристя» (Vierissän akan risti), который представлял собой невысокую жердь с косо прибитой к ней поперечной планкой. По обе стороны от поперечины были нанесены зарубки, а отколота наполовину щепка оставлена у основания зарубок. Прорубь как сакральная точка пространства отмечается в северной Финляндии оберегом — небольшой елью с обрубленными ветвями, которую на Пасху втыкают в снег. О том, что данный символ имеет глубокие корни, говорит сравнение с иртышскими хантами, которые во время жертвоприношений водяным духам устанавливали у проруби ствол дерева с семью обрубленными сучьями, символизировавший мировое дерево. В календарном святочном фольклоре северных русских два мотива — водного пространства и мирового дерева — моста через него — являются наиболее глубокими и определяющими мифологическую суть переходного времени.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ЖИВОТНЫХ НА ЛЕТНИХ КАЛЕНДАРНЫХ ПРАЗДНИКАХ КАРЕЛ (МАТЕРИАЛЫ К ОПИСАНИЮ ОБРЯДА)

(Ранее опубликовано: Обряды и верования народов Карелии / Научные редакторы А. П. Конкка, Э. С. Киуру. Петрозаводск, 1988. С. 77—95).

В относительно недавнее время, на рубеже XIX—XX вв., характерным и значительным явлением карельского народного календаря были общественные (в основе своей, по-видимому, родовые или фратриальные) праздники с жертвоприношениями животных, проводимые в период летнего календарного цикла, в основном в июле-августе.

Кратких упоминаний о жертвоприношениях из разных районов Карелии в литературе и полевых материалах достаточно много. Данная статья представляет неизвестный для русского читателя материал о жертвоприношениях, составленный из нескольких наиболее полных и характерных описаний обряда.

На севере Карелии в д. Суднозеро (Venehjärvi), на территории нынешнего Калявальского района финскими исследователями К. Карьялайненом и И. Инха в 1894 г. был зафиксирован (см. рис. 1—5) и описан обряд жертвоприношения баранов на «Первую Богородицу», т. е. накануне дня Успения Богородицы 15.08 (все даты по старому стилю)¹. Все действие и приносимые в жертву животные посвящались святому Миколе (Николаю Чудотворцу), что, видимо, и вызвало ошибочное утверждение И. Инха о дне проведения праздника как «дне Миколы».



Рис. 1. Белого жертвенного барана ведут на место заклания в д. Суднозеро (И. К. Инха. Valokuvaaja Vienan Karjalassa. 1894)



Рис. 2. Заклание жертвенного барана (кровь выпускается на землю через отверстие в полу) на крыльце часовни в д. Суднозеро (I. K. Inha. Valokuvaaja Vienan Karjalassa. 1894)

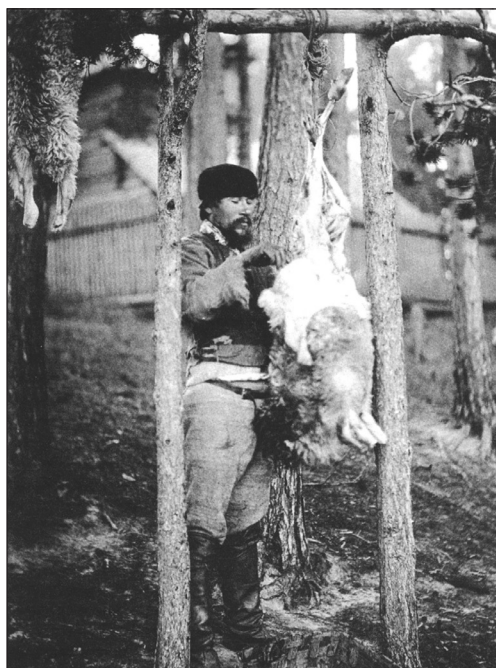


Рис. 3. Освеживание туши жертвенного барана в «Священной роще» д. Суднозеро (I. K. Inha. Valokuvaaja Vienan Karjalassa. 1894)

Как в самом Суднозере, так и в окружающих деревнях существовал обычай в случае болезни животного «делать завет», т. е. посвящать его св. Николаю. По рассказам местных жителей, после этого, будто бы, баран сразу поправлялся и начинал набирать вес так, что к дню жертвоприношения выгодно отличался от всех прочих. Барана посвящали и в том случае, когда овцы плохо плодились и хирели или же когда пропадали в лесу. «Завещанное» животное появляется из леса часто в тот самый день, когда надо отправляться на место заклания, и само туда устремляется. Интересно, что на фотографиях И. Инха (хотя в тексте это нигде специально не оговаривается) везде фигурируют бараны с белым цветом шерсти.

Ранним утром в день праздника под руководством распорядителя обряда — сторожа часовни в «священной роще», ее окружающей, на берегу небольшого озера происходило заклание приведенных на праздник баранов. В полу крыльца часовни имелось специальное четырехугольное отверстие, обычно закрываемое крышкой, куда сливали кровь каждого жертвенного барана после того, как ему перерезали горло. Тут же на деревянной перекладине снималась шкура и потроха, мясо разрезали на куски и опускали в котел, который стоял неподалеку на огне. Котел, как обычно в таких случаях, хранился в сенцах часовни. В воду, кроме мяса и соли, ничего не клали. Когда мясо было готово, его вынимали в специальные берестяные короба (см. рис. 5), а в оставшийся бульон клали муку и крупу, собран-



Рис. 4. Варка мяса жертвенного барана в «Священной роще» д. Суднозеро (I. K. Inha. Valokuvaaja Vienan Karjalassa. 1894)

литву и приступали к еде, которую предварительно окуривали ладаном. Сначала съедалось мясо, а затем в ту же берестяную посуду накладывалась каша. Ели все, кто сколько успеет. Мясо с голов поджаривалось на открытом огне или же варилось и также съедалось. Во время еды ни одна крошка не должна была упасть на землю, чтобы не достаться животным, особенно следовало остерегаться собак. Все остатки пищи, кости тщательно собирались в плетеную с крышкой корзину, после чего она перевязывалась веревкой, на веревку для груза подвешивался ка-



Рис. 5. Жертвенная трапеза на празднике успения в д. Суднозеро (I. K. Inha. Valokuvaaja Vienan Karjalassa. 1894)

зан — медведь зарезал его корову и быка. Отметим, что медведь в качестве «карающей силы» присутствует и в других рассказах, связанных с заповедями жертвенных праздников.

ную по домам деревни, и варили кашу, в которую добавляли баранье сало. К этому времени вокруг часовни собиралось в праздничном одеянии все население деревни (кроме малых детей и немощных стариков) и прибывшие из других деревень гости, группа же мужчин (варкой мяса и каши ведали только мужчины) уже с раннего утра находилась на месте. Все прибывшие заходили на некоторое время в часовню, клали поклоны, «крестили глаза» перед иконами, читали мо-

мень, и корзина уносилась на берег озерца, где и топилась в воде. Шкуры баранов полагалось отдавать в часовню, которые, правда, тут же выкупались за 20—25 копеек.

Женщины и девушки не принимали участия не только в приготовлении пищи, но и в еде. Они могли только наблюдать за происходящим, стоя в стороне. По преданию, некий Липпони, живший много лет назад, дал кусочек жертвенного мяса попробовать своей дочери и в тот же день был нака-

Если жертвенных животных оказывалось слишком много, то остаток закалывали на следующий день. В 1894 г. было приведено семь баранов, из них пять закололи в первый, а два во второй день праздника. На праздник шли и приводили баранов со всего обширного района, связанного брачно-праздничными узами, в том числе из д. Костомукша, которая находилась примерно в 70 км от Суднозера. После вкушения жертвенного мяса праздник шел своим чередом — оба дня в деревне на площадке для игр проходили увеселения молодежи, продолжавшиеся до поздней ночи.

Ю. Крон², у которого, помимо вышеназванных источников, имелись еще какие-то рукописные описания жертвоприношений в Суднозере, добавляет к этому, что обряд жертвоприношения начинался в пятом часу утра (практически еще в темноте). Сосновую рощу, в которой стояла часовня, он считает священным жертвенным местом, он пишет, что, по крайней мере, запрещено было вообще что-либо трогать в этой роще в обычное время, ни одной сосновой иголки нельзя убирать или уносить, все должно сгнивать на месте. Добавим, что те же запреты характерны и для всех карельских кладбищ. Ю. Крон пишет, что свежевание туш и варка мяса проходила и вне ограды, которой была обнесена часовня, т. е. внутри ограды проходили только само заклание (на крыльце) и съедение мяса и каши. По его сведениям, бараньи головы и ноги сжигались на костре (что не совсем ясно из сообщения К. Карьялайнена), каша варилась ячменная, а у каждого, кто привел барана для жертвы, с собою имелся и свой хлеб. Мужчины едят, сняв головные уборы. Добавим, что у кострового, занимающегося варкой мяса, шапка также отложена в сторону (см. рис. 4).

Некоторые дополнения к вышесказанному находим также в работе финского лингвиста и этнографа П. Виртаранта³, посвященной старому быту деревень Калевальского района. Он зафиксировал важную деталь в обычае посвящения: «если кто-либо заболел (из людей), то он сам или кто-либо от его имени давал обет — отвести св. Миколу “барана богородицы”, чтобы больной выздоровел». В последние годы существования обычая жертвоприношения в обряд, по-видимому, проникли всякого рода «послабления», поэтому, по сведениям П. Виртаранта, кашу, приготовленную на второй день праздника из мясного бульона, могли есть и женщины.

Таковы фактические данные о жертвоприношении баранов в д. Суднозеро. Это не единственное свидетельство общественных жертвоприношений из данного района Карелии. В д. Вокнаволоок, расположенной в 20 км от Суднозера на восток, на берегу оз. Куйтти, в прошлом происходили большие жертвоприношения быков и баранов на Ильин день. К сожалению, описанием обряда в Вокнаволоке мы не располагаем. В д. Ювалакша на оз. Куйтти обществом варили жертвенного барана в большом котле и съедали мясо во дворе часовни на берегу озера⁴. Действие проходило на покров (1.10). Население расценивало обряд как благодарительную жертву за полученный урожай, приплод и сохранение стада.

Центром общественных жертвоприношений на территории практически всей средней Карелии в прежние времена, вероятно, был остров Махосоари на оз. Селецком, недалеко от старинного карельского села Сельги. Еще в конце XIX — на-

чале XX в. сюда привозили «заветы» (в том числе жертвенных животных) из множества деревень, расположенных в полосе от с. Поросозера на юге и до с. Ругозера на севере (расстояние между этими пунктами по прямой более 150 км). На острове находились две часовни, относящиеся к селецкому обществу и приходу, посвященные двум праздникам — Петрову дню (29.06) и Успению Пресвятой Богородицы (15.08). Оба эти праздника были днями паломничества на о. Махосоари, причем на Петров день, кроме «завещанных» в часовню платков, полотенец, отрезков материи, одежды⁵, шерсти, денег, свечей и т. д. (по случаю болезни, смерти или другого несчастья), привозили в больших количествах различную снедь — масло, творог, пироги, калитки, жаркое из телятины или баранины и пр. После молебна причт обычно собирал привезенные на остров продукты, которые шли в пользу церкви⁶.

На Успение на остров, помимо других приношений, привозили посвящаемых животных — молодых бычков, телок, баранов и овец. Причиной принесения обета называли смерть близкого родственника, стихийное бедствие и разорение хозяйства, болезнь, а также, по свидетельству жителей с. Сельги, «на Успение обещали жертву на божью помощь, чтобы сохранилось наше стадо».

Скот везли на остров на больших казенных лодках, там закалывали на пологом песчаном берегу у воды, а мясо варили в котлах, привезенных с собой. Мясо съедали обычно всем миром, ели досыта, но старались, чтобы попробовал каждый. Остатки мяса (если они были) обычно отдавали церковному старосте.

Многие детали обряда ко времени записи собирателями не сохранились в памяти местных жителей, кроме того, уже на рубеже веков обряд трансформировался в куплю-продажу жертвенных животных. Устраивалось нечто в виде аукциона: тот, кто называл большую сумму, получал животное, которое увозил с собой (от заклания и варки мяса к тому времени уже отказались), деньги же шли в церковную казну. Тем не менее побудительные причины жертвоприношений оставались прежними. В таком виде обряд сохранялся здесь вплоть до начала 30-х годов XX в.

Сохранилось предание об о. Махосоари, которое говорит если не о «божественном» происхождении острова, то, по крайней мере, о вмешательстве высших сил в его судьбу. «Старики помнят, что остров был раньше рядом с берегом, но Бог на лошадах решил отвезти его дальше. Однако дуга сломалась, и Бог приказал: “Привозите сюда баранов, кто сможет, и здесь будете их закалывать”». Второе предание гласит, что однажды лед так сходил на озере весной, что весь поднялся на остров и перекатывался через остров и часовни, но часовням ничего не сделалось, не сломалось ни дощечки⁷. Интересно, что предание о вмешательстве потусторонней силы (бог/черт) в месторасположение природных объектов достаточно часто встречается на севере и, вероятно, может служить своеобразным «индикатором» их «святости», говорящим об их былой культовой или мифологической значимости.

Наибольшее количество свидетельств имеется в литературе о крупнейшем в Приладожье «языческом» культовом центре, включающем два острова на северо-восточном берегу Ладожского озера — Мантсинсаари и Лункулансаари, и известном путешественникам, судя по старинным картам, еще в конце XIX тысячелетия⁸.

На о. Мانتсинсаари в д. Тюёмпайнен ежегодно проводился «День быка», приуроченный к Ильину дню (в Ильин день, если он приходился на воскресенье, или же в следующее за ним воскресенье). В этот день жители округа Салми (деревень двух островов и домохозяева с материка вплоть до северной оконечности округа) приносили в жертву быков и устраивали ритуальную жертвенную трапезу. Привожу обобщенные данные о празднике, собранные у местного населения и опубликованные в книге Ниило Саухке «Карельские праздники»⁹.

Пророк Илья у местного населения (как, кстати, и во многих других местах — в Сегозерье св. Илья часто выступал даже синонимом слова «хлеб») был покровителем злаков. Считалось, как отмечает Н. Саухке, что грозы на ильинской неделе способствовали обильному урожаю. «Чем больше ильинских гроз, тем больше осенью в ларях зерна», — говорили в народе. Если в начале лета холод останавливал рост трав и злаков, крестьяне обращались с молитвой к святому Илье о тепле и хорошей погоде, ясном небе. К Илье обращались и тогда, когда ранние заморозки угрожали побить урожай. Как у славян (Перун-Илья), так, вероятно, и у многих прибалтийско-финских народов христианский святой перенимал основные функции языческого божества Укко — бога грома, владетеля высших небесных сфер. В некоторых случаях (в заклинаниях и поверьях) Укко и Илья взаимозаменяемы. Однако в Салми была своя специфика — св. Илья здесь выступал также как охранитель домашнего скота, что было связано, вероятно, с общей скотоводческой направленностью праздника, жертвоприношениями, но, возможно, и с истоками обряда, уходящими своими корнями в охотничье хозяйство прежних обитателей края.

Что же касается истоков, то на о. Мانتсинсаари сохранялось несколько вариантов предания о происхождении жертвоприношений быков, в том числе широко известная на севере легенда об олене¹⁰ следующего содержания (по книге Н. Саухке): в старые времена св. Илья каждый год на свой праздник к закланию для торжественной трапезы отправлял белого оленя. Старейшины в день св. Ильи еще до восхода солнца собирались на берегу Ладожского озера напротив д. Тюёмпайнен встречать посланца св. Ильи. На восходе солнца белый олень появлялся в водах озера плывущим к берегу Тюёмпайнен и отдавался старейшинам для жертвоприношения.

Однажды то ли св. Илья задумал проверить на прочность веру салминцев, то ли попы своими наветами сглазили погоду (церковь боролась с языческим по происхождению праздником), но в одно тихое ильинское утро вдруг разразилась невиданная ранее буря с громом и молниями. Воды Ладоги вздымались и бушевали, но с неба не упало ни капли. Старейшины уже было решили, что близок конец света, так как белого оленя не было видно. Однако, обсудив столь чрезвычайное положение, они, по предложению старосты из д. Орихсельга, решили вместо оленя заколоть трехгодовалого выхолощенного быка (олень был того же возраста). Найдя решение и приведя быка из Орихсельги (одна из деревень о. Мانتсинсаари), который оказался самым откормленным из всех имеющихся, они произнесли молитву, повернувшись в сторону часовни Ильи, благодаря его за то, что он направил их на путь истинный.

В момент жертвоприношения буря на Ладоге унялась так же скоро, как и началась, тучи рассеялись и солнце стало подниматься над горизонтом. И тут старейшины увидели плывущего в водах озера белого оленя. Он поднялся на берег, подошел к месту жертвоприношения, принялся к мясу быка и, посмотрев на старейшин, мотнул несколько раз головой, как бы одобряя их действия. После этого он сошел к берегу и, бросившись в воду озера, поплыл, исчезнув из глаз старейшин на бескрайних ладожских просторах. После белого оленя уже никто не видел. С тех пор стали приносить в жертву св. Илье трехгодовалых выхолощенных быков.

Далее у Н. Саухке следует описание обряда жертвоприношения (записанное со слов очевидцев), последний раз происходившего в 1892 г.

Перед Ильиным днем сторож часовни св. Ильи в д. Тюёмпайнен принимал посвященных Илье животных (трехгодовалых быков) от жителей окружающих деревень. Ему вменялось в обязанность содержать и кормить их отборными кормами вплоть до момента жертвоприношения. В Ильин день до восхода солнца старосты деревень острова и хозяева посвященных быков собирались в доме сторожа, откуда отводили животных на место заклания невдалеке от часовни. Сторож часовни выполнял обязанности главного жреца и распорядителя праздника. От имени жертвователей он обращался с короткой молитвой к св. Илье, призывая его принять жертву и обеспечить хозяевам животных прирост поголовья их стада. Хозяева быков придерживали в это время животных, а старосты вставали с топорами напротив, и, когда сторож, произнеся «Во имя Отца и Сына и Святого Духа», говорил «Аминь», топоры опускались на головы быков. Сторож ножом вскрывал аорты на шеях быков и пускал кровь.

Из деревни в это время приходили несколько мужчин с большими котлами. Они устанавливали котлы на камнях, разрубали мясо, мыли его в Ладоге и ставили вариться. Распорядитель зажигал огонь под котлами, произнося при этом, что зажигает огонь во имя св. Ильи.

Во время варки мяса на озере одна за другой появлялись лодки с жителями из близлежащих деревень о. Лункулансаари и с побережья, а также и более отдаленных деревень из глубины материка. Они высаживались, неся с собой узлы с праздничной одеждой и корзины с пищей. Тут же у часовни прибывшие переодевались и оставляли вещи, соединив их воедино по деревням (у каждой деревни было свое традиционное место). Сторож ударял в часовенные колокола, призывая собравшихся на импровизированную службу (духовенство в празднике не принимало участия), после чего продавал свечи и, после зажжения поставленных в часовне свечей, некоторое время читал Евангелие. После этого он произносил: «Дорогие гости, прошу всех на ильинскую трапезу».

Женщины расстилали белые скатерти на земле и выставляли на них из корзин пироги, калитки, рыбники, квас и ложки. Рассаживались посемейно. Все обращали взоры на часовню Ильи, и распорядитель читал короткую молитву, в которой, обращаясь к св. Илье, просил освятить пищу и дать здоровья, долголетия и удачи

в жизни всем участникам праздника. По знаку сторожа женщины брали из котлов в блюда мясо и бульон и начиналась трапеза. Несколько сотен семей одновременно приобщались к жертвенному мясу.

По окончании трапезы взоры опять устремлялись к часовне. Сторож читал благодарственную молитву: «Святой Илья-кормилец, ты всегда выращивал для нас хороший урожай, кормил свой народ и угощал нас обедом из своей пищи (запасов), мы благодарим тебя за все и просим тебя вырастить этим летом урожай еще лучше и обильнее, потому что, как ты и сам знаешь, у нас едоков прибавилось. Во имя Отца и Сына и Святого Духа, присно и во веки веков. Аминь». После этого распорядитель призывал еще присутствующих разобрать оставшееся в котлах мясо, чтобы ничего не осталось, и отвезти эту часть жертвенного мяса домой детям.

Второй частью праздника «Дня быка» были конские ристалища, в которых могли принять участие все присутствующие на празднике мужчины (при наличии у них своих лошадей) или же их сыновья на отцовских лошадях. Соревнующийся должен был скакать без седла, можно было использовать только покрывало, чтобы не запачкать праздничный костюм. Вицу или кнут можно было использовать без ограничений. Большинство, принимающих участие в скачках, составляли жители деревень о. Мантсинсаари, но привозили лошадей и участвовали в состязаниях также и жители отдаленных деревень с материка, так как это соревнование пользовалось большой популярностью в округе.

Всадники выстраивались на праздничной игровой площадке рядами, стоя рядом с лошадью и придерживая ее за уздечку. Распорядитель криком давал сигнал к началу состязания, и всадники вскакивали на коней. Проскакать следовало по дороге через всю д. Тюёмпайнен до мельницы, затем назад до финишного столба, которого надо было коснуться рукой. Весь путь составлял около 4 километров. Зрители бурно реагировали на все перипетии скачки и громко кричали здравицу победителю, даже если это был 15-летний подросток. Победитель получал почетное звание «всадника святого Ильи», что давало ему неограниченное преимущество перед другими, особенно в выборе невесты, ибо заключить брак с «всадником святого Ильи» считалось лучшей партией.

По окончании скачек распорядитель праздника продавал шкуры жертвенных быков с аукциона, вырученные средства шли в часовню. После этого праздник в деревне продолжался, молодежь отправлялась на дневное игрище на площадку для танцев, а старшие — в гости к родственникам и знакомым.

Церковь боролась с языческим «Днем быка» всеми средствами. С 1882 г. на о. Мантсинсаари был организован свой приход, с побережья привезено церковное здание и установлено в д. Пелтойнен. Неоднократно сменявшиеся священнослужители пытались помешать проведению «Дня быка» и праздничной трапезы. В конечном итоге распорядители объявили, что проводившийся в 1892 г. праздник станет последним. На него собралось необычно много народа, и мясо трех пожертвованных быков было съедено полностью. На последнем празднике были изменены условия дальнейших жертвований, которые продолжали бытовать (но животных уже не закалыва-

ли и мяса не ели). Ильинской часовне в новых условиях жертвовали некастрированных быков, начиная с двухлетнего возраста. Утром Ильина дня сторож часовни проводил аукцион среди участников праздника, быки продавались, а деньги шли в пользу часовни, часть денег теперь выплачивалась также жертвователю. Последний раз бык был пожертвован часовне в Тюёмпяйнен в 1912 г. Праздник носил имя «Дня быка» до 1892 г., т. е. до того дня, пока быков закалывали для праздничной трапезы, впоследствии это был просто Ильин день. Скачки на лошадях проводились до того дня, пока поступали жертвенные животные в часовню, после 1912 г. прекратились и они.

В приведенном тексте лишь вскользь упоминается о функции покровительства св. Ильи домашнему скоту, тогда как другие авторы, составившие описание праздника, утверждают, что основным значением ритуального действия было охранение стада от болезней и диких зверей. Как сообщает А. Генетц¹¹, когда медведи или болезни постоянно сокращают крестьянское стадо, то хозяин пытается освободиться от этих напастей тем, что дает обет св. Илье пожертвовать ему на праздник быка. Объясняли даже само происхождение праздника тем, что однажды волк или медведь появился на острове и целое лето резал скот, никакие средства не помогали, и, наконец, крестьяне обратились к св. Илье с молитвой избавить их от зверя, пообещав ему в награду жертву — быка из стада. Хищник исчез, и с тех пор стали проводить обряд жертвоприношения. Как отмечает Ю. Крон¹², когда хищники или эпизоотии губят стадо, хозяин дает обет Илье пожертвовать быка в надежде, что его не постигнет худшее зло, и обещает, что первого родившегося у него бычка будет откармливать в этих целях. Посвященного быка выращивают до трехлетнего возраста дома и отправляют весной на остров, где жители д. Тюёмпяйнен безвозмездно откармливают его до дня жертвоприношения.

Что касается объяснения происхождения праздника нападением хищников, то, вероятно, прав М. Варонен¹³, замечая, что это может быть лишь вариантом более раннего рассказа о том, что в 1858 г., когда, как вспоминали старики, некоторое время уже не проводили жертвоприношений быков, медведь приплыл на остров и начал резать скот, после чего жертвоприношения опять возобновились. Весьма близок к этому рассказ о том, что когда однажды никто не пожертвовал быка на праздник, то следствием было проникновение волка на остров, где он зарезал много крестьянского скота. Таким образом, здесь падеж скота выступает лишь как орудие мести неудовлетворенного божества.

В некоторых источниках, например в материалах О. А. Форстрема, причины посвящений животных на «День быка» несколько иные — быка отдают в жертву из тех домов деревень округи, где в течение года произошло какое-нибудь большое несчастье, или же если в каком-либо доме опасаются, что оно может наступить¹⁴ (это объяснение практически совпадает с вышеприведенными мотивами пожертвований на о. Махосоари).

Приведем дополнительные сведения об обряде жертвоприношения на о. Мانتсинсаари из других (в основном ранних) источников. Сценой ритуальных действий на острове, как пишет М. Хаавио¹⁵, была реликтовая еловая роща (старое

кладбище) и берег озера. Эта роща, как отмечает Ю. Айлио, еще и поныне (конец XIX в.) сохранила все признаки священного жертвенного места. Высокие ели плотной группой стоят недалеко от берега Ладожского озера и сразу приковывают взгляд, так как старого леса на всем острове нет и в помине¹⁶ (см. рис. 6). У елей, по некоторым сведениям, была обрублена часть ветвей, т. е. они представляли собой карсикко — деревья с особым образом обрубленными ветками, вершинами и т. д.¹⁷

Некоторые авторы отмечают, что иногда, когда быков на празднике оказывалось больше обычного, одного или двух оставляли в деревне на случай, если в следующем году пожертвований не будет¹⁸. Быков в таком случае содержали на средства часовни. Посвященный бык не должен был покрывать коров. Если же быка для жертвоприношения не оказывалось, то его покупали на средства, вырученные на празднике¹⁹. М. Хаавио пишет, что, по некоторым сведениям, существовал своего рода «жертвенный круг» деревень — каждая из четырех деревень острова раз в год выделяла быка для жертвоприношения, один из домохозяев — очередник — давал обет перед собравшимися на празднике в следующем году привести быка. Однако более ранние сведения о том, что быков привозили даже из деревень северного Салми, значительно расширяют этот круг²⁰.

В литературе существует несколько версий о том, как выполнялось само жертвоприношение. Согласно одной из них, заклание проходило в помещении (в одном из ближайших домов), что объяснялось желанием скрыть этот момент от глаз посторонних²¹; другая версия утверждает, что забой быка проходил накануне праздника, в субботу, поздно вечером. Тушу и шкуру оставляли на санях до утра, а в 7—8 часов отвозили на место трапезы, где разрубали тушу и варили мясо²². В обоих случаях заметно стремление скрыть сам процесс заклания животного, что, вероятно, осуществлялось под влиянием борьбы церкви с самим фактом жертвоприношения.

Несомненно, традиционным местом жертвоприношения является либо сама еловая роща (М. Хаавио считает этот вариант наиболее древним), либо площадка на берегу Ладожского озера напротив рощи. В последнем варианте, по материалам М. Хаавио, забой выполнял особый жертвенный жрец — сторож часовни, а хозяин быка помогал ему при этом²³, что согласуется также с вышеприведенными данными Н. Саухке. В одном из рассказов, сообщенных Ю. Айлио (автор отмеча-

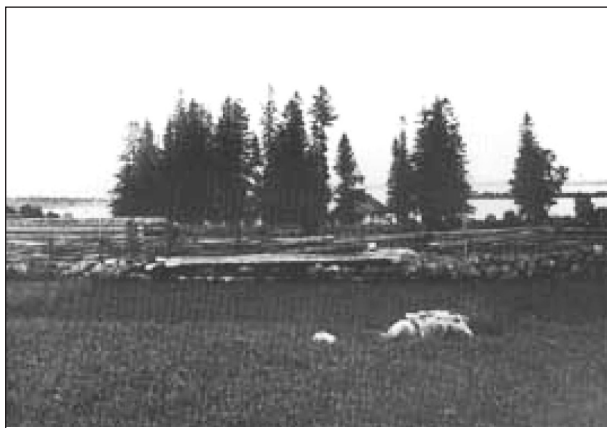


Рис. 6. Еловая роща — место жертвоприношения быков в д. Тюёмпийнен на о. Мантсинсаари (по: Ю. Айлио, 1897)

ет этот рассказ как заслуживающий доверия), говорится, что заклание с участием хозяина быка проходило на берегу озера, после чего тушу доставляли во двор часовни (т. е. в рощу), где ее разрубали и распределяли по котлам²⁴. Если же, по одному из вариантов, быка закалывали в роще, то мясо варили на берегу озера²⁵. Отметим, что берег озера так или иначе фигурирует во всех вариантах, более того, практически все места жертвоприношений подобного рода на севере находились у воды (ср. заклание быка на о. Махосоари на Селецком озере проходило на песчаном берегу).

Имеется несколько сообщений о том, что котлы для варки мяса (небольшие) участники трапезы приносили с собой (вероятно, посемейно) и сами варили разделенное на множество кусков мясо на берегу²⁶, трапеза же проходила в еловой роще, где в старой часовне (представлявшей собой, собственно, навес над большим деревянным крестом) на время варки мяса оставались принесенные из дома пироги, хлеб и прочее²⁷. Все авторы отмечают, что хлеб и ложки каждый участник трапезы приносил с собой (если у кого-то не было пирогов, то ложка и хлеб были обязательно). То же говорится и о соли. По материалам И. Хаутала, мужчины из соседних деревень приезжали на лошадях верхом, в кармане — соль и деревянная ложка в голенище²⁸.

Вокруг котлов за трапезой люди рассаживались по степени родства и знакомства, приглашали также и незнакомых. Жители деревень острова готовили к празднику солодовое пиво, которым угощали гостей. По сообщению Ю. Айлио, кроме того, из пророщенных зерен мололи муку, а из нее пекли блины или оладьи. Блины разрывали на мелкие части так, чтобы каждому достался хотя бы крохотный кусочек. Их называли куанала (kuanala). Одна из женщин доставала мясо на большое деревянное блюдо, размельчала его и опускала обратно в котел так, чтобы каждый мог его взять своей ложкой. Ели в полной тишине. Если мясо оставалось, то звали нищих²⁹. В сообщении, приводимом И. Хаутала, говорится, что обычай разрешал нищим подходить и есть по выбору из любого котла³⁰.

По некоторым данным, уносить с собой недоеденные остатки жертвенного мяса не разрешалось (угощение ими домашних, не присутствовавших на празднике, возможно, более поздняя черта, свидетельствующая о постепенном разложении канонов обрядового поведения). Ю. Крон пишет, что в некоторых случаях остатки мяса могли отнести на ночь в часовню, а назавтра скормить работающим поблизости сенокосцам³¹. Однако наиболее древней представляется практика выбрасывания остатков трапезы в воду. О. А. Форстрем отмечает: «Если народу на празднике не наберется достаточно много и часть жертвенного мяса останется недоеденной, то эти остатки выбрасывают в море (Ладогу. — *А. К.*), их никто не должен уносить домой»³². По сведениям М. Хаавио, «когда трапеза подходила к концу, остатки вываливали на камни или, по другим данным, в Ладогу»³³. «Остатки в воду» — устойчивая формулировка, бытовавшая среди знатоков обряда жертвоприношения в Тюөмпйянен. Об этом же упоминает и Ю. Крон: «если все (мясо. — *А. К.*) не смогут съесть, то выбрасывают остатки в Ладогу»³⁴.

Относительно конских бегов М. Хаавио сообщает следующее: «Вечером в День быка на песчаной гряде проводили скачки — мужчины, юноши и молодые парни состязались в верховой езде в седлах. Одновременно соревновались две лошади, пробегая наперегонки около полутора километров и возвращаясь быстрым шагом обратно, пока не подходила очередь состязания с новой лошастью. Таким образом, самая сильная лошадь выявлялась в конце скачек, которые длились 3—4 часа подряд»³⁵. Вероятно, подобная организация соревнований — более поздняя традиция, нежели описанные Н. Саухке конские ристалища.

Помимо легенды о северном олене, приплывавшем на место жертвоприношения с Ладоги, записанной М. Хаавио в 1910 г., он приводит еще одну запись на эту тему: «Однажды крестьянин, давший обет привести быка на праздник, не привел его. Других желающих тоже не оказалось — нависла угроза праздника без жертвоприношения. И тут люди заметили в роще дикого северного оленя, который оказался таким ручным, что его удалось поймать. Его забили и мясо сварили. Илья не остался без “быка”»³⁶.

Вышеприведенные описания обряда жертвоприношения у карел и связанных с ними ритуальных действий представляют собой лишь некоторую часть сведений, известных в литературе и архивных собраниях. Более того, имеется достаточно много этнографического материала по жертвоприношениям у соседнего русского населения, финнов, ингерманландцев, ижоры, води, вепсов и других народов. Следующим этапом изучения карельских календарных обрядов и праздников, связанных с жертвоприношениями животных, должен стать их сравнительный анализ с фактами, отмеченными в общей этнографической зоне Европейского Севера.

Примечания

¹ *Inha I. K. Kalevalan laulumailta*. Helsinki, 1921. S. 357—362; *Karjalainen K. Matkakirje Venäjän Karjalasta // Valvoja*. Helsinki, 1894. S. 351—352.

² *Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus*. Helsinki, 1894. S. 173—175.

³ *Virtaranta P. Vienen kyllä kiertämässä*. Helsinki, 1978. S. 12.

⁴ *Ibid* S. 171—172.

⁵ Платки и рубахи могли снять с себя и оставить в часовне.

⁶ Тексты см: Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. Л., 1980. С. 93—95, 116—119.

⁷ АКФ, ф. 1, оп. 2, кол. 5, ед. хр. 9.

⁸ *Haavio M. Eine karelische Hekatombe // Studia Fennica*. Helsinki, 1959. Т. 8. S. 49—59. Статья М. Хаавио полностью посвящена обряду жертвоприношения быков на о. Мантсинсаари.

⁹ *Sauhke N. Karjalan praašniekat*. Juväskylä, 1971. S. 162—172.

¹⁰ *Шановалова Г. Г. Северно-русская легенда об олене // Фольклор и этнография русского севера*. Л., 1973. С. 209—223.

¹¹ *Genetz A. Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa*. Koitar I. Helsinki, 1870. S. 97.

¹² *Krohn J. Op. cit.* S. 176.

¹³ *Varonen M. Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*. Helsinki, 1898. S. 345.

¹⁴ *Forsström O. A. Kuvaelmia Itä-Karjalasta*. Valvoja. Helsinki, 1886. S. 502.

¹⁵ *Haavio M. Op. cit.* S. 51.

¹⁶ *Ailio J. Uhritavoista Mantsin- ja Lunkulansaarella Salmissa // Virittäjä*. 1897. S. 55.

¹⁷ См. об этом: *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск, 1986. С. 85—112.

¹⁸ *Forsström O. A.* Op. cit. S. 502—503; *Genetz A.* Op. cit. S. 97. Ю. Крон (Op. cit. S. 176) отмечает, что оставленных на следующий год быков кормили в домах деревни, соблюдая очередность.

¹⁹ *Haavio M.* Op. cit. S. 51; *Ailio J.* Op. cit. S. 56—57.

²⁰ *Haavio M.* Op. cit. S. 51—52.

²¹ *Ailio J.* Op. cit. S. 56.

²² *Haavio M.* Op. cit. S. 53.

²³ *Ibid.* S. 53.

²⁴ *Haavio M.* Op. cit. S. 56.

²⁵ *Ailio J.* Op. cit. S. 53.

²⁶ *Ailio J.* Op. cit. S. 56; *Hautala J.* Vanhat merkipäivät. Helsinki, 1948. S. 277; *Genetz A.* Op. cit. S. 97.

²⁷ *Ailio J.* Op. cit. S. 56.

²⁸ *Hautala J.* Op. cit. S. 277.

²⁹ *Haavio M.* Op. cit. S. 54; *Ailio J.* Op. cit. S. 56.

³⁰ *Hautala J.* Op. cit. S. 277.

³¹ *Krohn J.* Op. cit. S. 178.

³² *Forsström O. A.* Op. cit. S. 503.

³³ *Haavio M.* Op. cit. S. 54.

³⁴ *Krohn J.* Op. cit. S. 178.

³⁵ *Haavio M.* Op. cit. S. 54—55.

³⁶ *Ibid.* S. 56. Легенда о приплывавшем с Ладоги олене приводится и Ю. Кроном (Op. cit. S. 178—179).

VIÄNDÖI — ВРЕМЯ ЛЕТНЕГО «ПОВОРОТА» В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАРЕЛ

(Ранее опубликовано: Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1992. С. 28—45).

Шестидневный период между Ивановым (24. 06 ст. стиля) и Петровым (29.06) днями в северной Карелии (Калевальский и Лоухский районы) носит название Iivanan ta Petrun keski (keski — букв. 'промежуток'), в Сегозерье — Iivanan da Pedrun keššučša, на большей же территории расселения карел время от Ивана до Петра именовалось Viändöi или Viändöin kezet (у тунгудских карел), Viändien väli (у ребольских, väli — также 'промежуток'). Возможны и другие переходные формы термина, например, kezäsv'atkat (летние Святки). Все названия на viänd- имеют общий корень с глаголом veäntöä (viändiä, veändä) — 'поворачивать'.

Как следует из названия, данный период осмыслялся как мифологически (и, соответственно, практически) значимый в общем ходе календарного времени. «Поворотные» дни, насыщенные всевозможными обрядами и ритуальными действиями, запретами и религиозно-магическими представлениями о сакральности этого времени и особом состоянии природного окружения, были связаны в своей основе с движением солнца — днями летнего солнцестояния. Дни с этого времени начинают укорачиваться, и «солнце поворачивает на зиму».

Летний период Viändöi имеет множество аналогий с зимним «поворотом», зимними Святками. Зафиксированный у сяозерских (ливвики) и ребольских карел термин Viändien väli (Viändöi, Viändöin aiga) применялся и к зимним Святкам, а в Заонежье известен термин «кривые Святки», для периода с 12 декабря (со дня Спиридона-поворота), который длился до 25 декабря, когда начинались Святки «прямые».

Единые мифологические корни двух периодов достаточно ясно прослеживаются в материале обрядности летних и зимних Святков. Прямые аналогии говорят о сходном мифологическом осмыслении начала двух половин года (собственно просто нового времени отсчета, начала очередного годовичного периода). Например, салминские карелы начинали годичный отсчет праздников именно с Иванова дня и к этому празднику стремились заменить старую одежду на новую¹.

В основе представлений о Viändöi — и календарной мифологии вообще — фактор особого, сакрального времени начала длительного периода, когда первый день или несколько дней — их ход, состояние природы, поведение человека в этот период — влияют на весь последующий календарный год. В основе же мифологического мышления лежит творение, т. е. создание обрядовыми действиями предпосылок для получения удачи в личной жизни, семейном хозяйстве, сохранения здоровья. Зимние и летние Святки — это периоды наибольшей актуализации понятий «доли», «судьбы», «души», «жизненной силы» человека в календарной обрядности.

Хозяйственные (или шире практические) и магические функции календарных праздников всегда существовали в единстве, и поэтому ни одна праздничная традиция не может быть убедительно объяснена и исследована лишь с какой-либо одной точки зрения. Все основные работы и занятия года были регламентированы народным календарем, т. е. многие работы должны были начинаться (или заканчиваться) в определенный день, особо отмеченный в календаре. С одной стороны, эти дни выверены на протяжении длительного времени как наиболее адекватно отвечающие системе местного экономического уклада, однако, как правило, они были приурочены к датам церковного (православного) календаря, с другой — действовал жесткий запрет начинать работы хотя бы за день до положенного срока, обусловленный ритуальной практикой и системой религиозно-мифологических координат. Календарный праздник был обрядовым нарушением и одновременно снятием действующего табу, ритуальным охранительным действием, нейтрализующим силу запрета и открывающим возможность определенной хозяйственной или общественной деятельности.

Иванов день почти повсеместно был рубежом, до которого существовал запрет что-либо резать или рубить в лесу (т. е. вообще применять металлические орудия, нарушать целостность растительного мира). До Иванова дня по средне- и северно-карельским материалам лист для скота только обрывали, но ни в коем случае не резали. По всей Карелии именно с Иванова дня по Петров день заготавливали впрок веники для бани. Считалось, что веники, срезанные в это время, наилучшим образом сохраняют свои природные свойства (в том числе целебные). Это утверждение стоит в прямой зависимости от представлений об особой продуцирующей силе растительности в период Viändöi, но оно может быть одновременно и плодом чисто практических наблюдений. Сенокос начинался с Петрова дня, хотя косить (например, на болотах) могли начать и после Иванова дня, но не раньше. В Тунгуде предупреждали, что если до Ивана начать косить сено косой, то лето будет холодным и поля побьют заморозки (2582/15)*. В Реболах замечали, что если взять в руки серп или косу до Иванова дня, то лето непременно испортится и урожая ждать нечего (ФА 2950/2). «До Иванова дня нельзя приносить в дом цветы или травы. Если же дети случайно принесут, то надо быстро от них избавиться, так как вместе с ними в доме появятся все зловредные насекомые — мошкара, мухи и т. д. Замечали, что в тот дом, куда принесена трава или листья из леса до Иванова дня, чаще ударяет молния при грозе. Трава вырастает полностью (больше не растет) в ночь на Иванов день. После этого ее уже можно срезать и приносить в дом. Если до Иванова дня резать ветки в лесу ножом, то “лес сдвинется” (нарушится), и животные будут умирать в стаде, если дать такие ветки на корм скотине» (д. Войница Калевальского р-на)². «Накануне Иванова дня приносили в дом в каждый угол по свежему венику, да еще обрывали лист и рассыпали под лавками в избе. Только на Ивана-лиственника (Lehti-Iivana) начинали резать в лесу ветки, до этого было нельзя. До Ивана дня, говорили, лес, как роженица

* Фонограммархив Института ЯЛИ, номер записи 2582/15 (далее — ФА).

(подвержен всяческому воздействию. — А. К.), нельзя было трогать. Еще говорили, что до Ивана дня нельзя было ни одного комара убить — если до Иванова дня комара убьешь, то целое решето их прибавится, а если после Иванова дня убить, то с каждым убитым комаром их на решето меньше становится» (д. Толлорека Калевальского р-на)³.

У финляндских карел было принято на Иванов день втыкать у входа в дом или вносить внутрь избы ветки березы или небольшие березки. Эти действия на летние Святки имеют аналогию с различными обрядами перехода — свадебными, похоронными, календарными — у разных народов, в частности, налицо общие корни и с рождественской соломой или сеном, которыми покрывают пол или стол на праздник. Эти обычаи, по Е. Кагарову, имели в народном сознании карпогоническое значение («чтобы не голо жить») и способствовали чадородию⁴. В Финляндии «всю зелень, служившую украшением в Иванов день, не выбрасывали, а сохраняли... до Михайлова дня... или до Рождества». В этот праздник ее скармливали коровам и овцам — предполагалось, что зелень сохраняла магическую силу и способствовала успеху в животноводстве⁵. На Иванов день в северной Финляндии (провинция Похьянмаа) принято было устанавливать так называемые «ели Иванова дня» (juhannuskuusi). Высокую ель, содрав с нее кору и обрубив все ветки, кроме одной пары посередине и вершины, ставили во дворе дома, закопав комель в землю. «Иванова ель» стояла до осени, а то и до следующего Иванова дня⁶. Подобные деревья во дворах устанавливали также на Рождество. По своей форме и функции эти деревья были классическими карсикко, символом мирового древа, столь актуального в сакральный межвременной период, основным мифологическим контекстом обрядовых действий с которым было сотворение окружающего мира⁷. Н. Лесков, обобщая материалы, собранные преимущественно у ливвиков в южной Карелии, отмечает, что в период Viändöi «не моют полов, не мочат веников и помял, не моют белья, не мажут дегтем сапогов и не ходят в баню.

А вообще в летние дни бани топятся ежедневно <...> В старину во время viändyoid затыкали даже колокола, привязываемые на шею коровам, зато и хлеба Бог давал людям, когда все точно исполнялось...»⁸. По материалам автора 1984 г. из Сямозера, в дни Viändöi запрещено было стирать и вывешивать белье на улице, существовал также запрет всяческого шума⁹.

Все вышеотмеченные представления и запреты так или иначе перекликаются с периодом зимних Святков. По народному выражению, для умерших как в зимние, так и в летние Святки «врата рая были открыты». Это представление, несмотря на христианскую свою атрибутику, отражало гораздо более ранние пласты религиозных верований и на «практике» означало то, что контакт с потусторонними силами в наиболее критические, переломные периоды календаря был возможен не только для специалиста-знахаря, но практически для каждого члена социума. Запреты на Viändöi, как и на зимние Святки, тем не менее не могли служить препятствием для обрядового их нарушения (действие, при котором, собственно, и происходил контакт с потусторонним миром) при гадании, ритуальных действи-

ях, связанных с первыми сакральными днями начинающегося длительного цикла, продуцирующих происходящее на весь период. «Удача» или «доля» на будущее достигалась в эти дни различными приемами магии хозяйственной, лечебной или любовной.

На Петров день пастухи в южной Карелии совершали обход дворов, собирая по домам масло¹⁰ и яйца (д. Тулома)¹¹. На церковных погостах, как правило, в этот день причт собирал «петровщину», но в этой роли могли выступать и нищие, малоимущие поселяне¹². В разных местах на Петра (если это был местный храмовый праздник) жители посещали могилы умерших родичей, несли в часовни продукты (масло, мясо, яйца) или иные приношения (шерсть, деньги, отрезы, платки и т. д.), а, например, в Приладожье¹³, в Сегозерье (д. Сельги), Тунгуде (д. Березово, ФА 2582/6), Рыпушкалицах в жертву празднику (и храму) приводили «завещанный» домашний скот¹⁴.

Одним из основных сквозных элементов в календарной обрядности у разных народов было обрядовое очищение на пороге нового временного цикла. Инструментом подобного очищения на Севере и, в частности, у карел, прежде всего служила обрядовая баня. В канун любого праздника мытье в бане было обязательно, причем баня в народе воспринималась гораздо шире, нежели только физическое очищение. Ритуальная (к примеру, свадебная) баня несет в себе целый ряд магических функций, к тому же существует комплекс мифологических представлений, касающихся собственно бани.

Очистительная функция обрядовой бани (как и вообще воды) находилась в связи с контекстом всего периода Viändöi. Не случайно, что именно в это время — перед Петровым днем — в разных местностях Карелии (Реболы, Сегозеро, Тунгуда и т. д.) происходила генеральная уборка помещений — мытье избы сверху донизу и мытье домашней утвари, которая выносятся для этого на берег. Еще одна большая уборка избы в году проводится перед Пасхой (а несколько меньшая — на Рождество). Ритуальные омовения в озерных и речных водах в ивановскую ночь (относящиеся, как правило, к любовной и лечебной магии) и прыгания через ивановские костры также относятся к ряду приемов, в основе которых лежит различно интерпретируемое обрядовое очищение.

Термин *kokko* или *juhannuskokko*, обозначающий костры, зажигаемые в ночь на Иванов день, был известен во всей западной Карелии, на территориях, непосредственно примыкающих к границе с Финляндией. Ивановские огни (без специальной терминологии обрядового действия) было принято жечь в некоторых районах проживания ливвиков в южной Карелии, на севере людиковского ареала и в средней Карелии, но сведения о них неоднозначны и в ряде районов отсутствуют. Например, неизвестен обряд возжигания ивановских костров в Тунгуде и более северных местностях, хотя (как это практиковалось в Ухте — Калевале) ночные увеселения молодежи вне поселений имели место. «В канун Иванова дня, — отмечает Г. С. Маслова, — по материалам из Олонецкого и Пряжинского районов, парни собирали старые деревянные бороны и сохи, сносили их в лес на возвы-

шенное место и зажигали костры. Молодежь старалась окуриться дымом костров: считалось, что при этом все плохое выходит из человека. В Петров день также разжигали костры»¹⁵. На ивановскую ночь, как рассказывали автору в Пряжинском районе, «везде огни горели — жгли старые изгороди, бороны, всякий хлам. Девушки через огонь прыгали, лемби поднимали (*lembie ylitytti*)». В средней Карелии «на ивановскую ночь жгли старые лодки, которые парни (устанавливали) на дороге. Огонь посреди дороги горит, через эти лодки прыгаем в ночь на Ивана да на Петра. Лодки раньше сохраняли, высушивали для ивановской ночи да для петровской» (Чебино — Линдозеро)¹⁶.

Территория распространения больших ивановских костров-*kokko* — с юга из Эстонии через Ингерманландию и Карельский перешеек распространяется на север по обе стороны от российско-финской границы до Оулу (Северная Прибалтика) и Калевальского района Карелии. При этом костры в канун Иванова дня были традиционны лишь в Восточной Финляндии и, как выясняется, во многих районах Карелии, что же касается северных великорусов, да и русских в целом, то у них традиции Иванова дня развиты слабо. В. К. Соколова отмечает, что у русских Карелии на Пудожском берегу (д. Челмужи) «празднуют в начале полевых работ, связанных с уборкой урожая, разведут огонь, прыгают через него, поют песни. В других деревнях Карелии вспоминали только, что на Купалу парились особыми вениками»¹⁷. В Киришском районе у русских Ленинградской области под Иванов день вся молодежь и молодожены собирались вечером у выбранной ели, вешали на нее засохшие троицкие березки и зажигали («горит, как свеча»). То же делали и в д. Малино: обертывали ель лыком и жгли. Это называлось «коккуй справляли» или «коккую жгли»¹⁸. Финское название и необычная форма костра, как отмечает В. К. Соколова, дают основание видеть здесь заимствование от соседних народностей. Финским (т. е. карельским. — А. К.) влиянием она объясняет и ивановский костер в Челмужах.

На Карельском перешейке известны были так называемые «башенные» костры (*säärikokko*). Это были 7—10-метровые пирамиды, рядом с которыми ставилось по несколько маленьких «башен». Сооружением их занимались деревенские пастухи. Вся площадка окружалась изгородью с воротами, которая поджигалась вместе с кострами. «Башни» представляли из себя сужающийся кверху «сруб», поддерживаемый с четырех углов вкопанными в землю длинными сосновыми или еловыми жердями. Над срубом, в соединении жердей, устанавливалась вершина березы или другого дерева, именно этим (тем, что лишь наверху дерева оставалась нетронутая вершина) конструкция башенных костров походила на «ели Иванова дня». По горению жердей в кострах гадали о предстоящих браках.

В тех местах, где это было возможно, ивановские костры зажигались у воды. У салминских карел множество молодежи собиралось на большой ивановский костер в д. Каркку на берегу Ладоги. Топливо для костра состояло из двух больших «морских» ладожских лодок-баркасов, установленных вертикально и соединенных сверху носами. Пространство между ними было заполнено старыми бочками

из-под смолы и прочим горючим материалом. Когда посреди ночи костер зажигали, «одновременно вспыхивали сразу несколько точек — малых и больших костров по берегу Ладоги в соседних деревнях. Молодежь танцевала и веселилась у костров всю ночь, посиделки же пар, нашедших друг друга, продолжались в деревне до завтрака¹⁹. Гадания молодежи о будущей семейной жизни были составной частью летних Святков. В Сортавале записано следующее поверье: «При сгорании ивановского костра угли как следует ворошат, чтобы не осталось головешек. Сколько головешек останется, столько в деревне будет старых дев»²⁰. Так же гадали и на Карельском перешейке и в Саво, только по оставшимся стоять негоревшим жердям²¹.

В деревнях Соймогора и Лубосалма Поросозерской волости kokko жгли в ночи на Ивана и на Петра. Костры разжигали на высоких холмах, огни были видны за несколько километров. Сжигали старые кошело, смоляные бочки, пришедшие в негодность лодки и пр. Собирались на ивановские и петровские костры жители своей деревни. Молодежь играла, скакала вокруг огня; была и специальная площадка для танцев (Соймогора). В д. Роуккула у ребольских карел juhannus-kokko (ивановский костер) устраивали обязательно у воды, на берегу. В это место сплавляли старые лодки, затем высушивали, загодя поднимая их на берег. Вместе с лодками жгли старые кошело, которые, запалив, поднимали на длинных жердях. Молодые люди прыгали вокруг костра, танцевали, в шутку сталкивали друг друга в воду и опять скакали вокруг огня. Варили чай и утром с песнями и под гармошку отправлялись на лодках домой (ФА 2934/5,6,7). В Реболах большой общественный костер на Иванов день жгли на ближайшей высокой горе Кохтавуара, где была специальная площадка для танцев. Кроме того, в эту ночь жгли костры из старых лодок на небольших островах вокруг деревни. Две лодки ставили вертикально, скрепляли носами и поджигали. Молодежь пела и плясала под гармонь, прыгала вокруг костров и варила на островах чай. Этой ночью не смыкали глаз (ФА 2939/2, 2943/4, 2959/14). В д. Хауккасуари жгли костры (Iivanan kokko) на мелких островах, для чего собирали кучами колья и жерди, и прыгали через этот костер. Вокруг огня водили круг под песню и гармошку. К костру приходили и люди постарше: пожилые женщины пели старинные песни, учили молодых. У костра рассказывали даже сказки (ФА 2954/3, Хауккасуари). В д. Кимоваара ивановский костер жгли на проезжей дороге и прыгали через огонь, часть молодежи отправлялась на острова, там жгли старые лодки и плясали на прибрежном песке (ФА 2962/2, ФА 2963/8). Жечь kokko на островах было принято и в д. Челка (2958/8), в Лендерах же старые лодки и кошело жгли в лесу на горе, недалеко от деревни. В Ивановскую ночь молодежь купалась также в соседнем озере (ФА 2958/3).

По рассказам из д. Аконлакши Калевальского района, на день Ивана Лиственного (Lehti-Iivana) молодежь жгла костры во всех соседних деревнях и хуторах. Одно из традиционных мест для иванова костра было на ровной площадке в лесу, но чаще разжигали огни на островах — варили чай и пели песни. Посреди озера была большая плоская скала, на ней разводили костер и отплясывали кадрили

(ФА 2924/2, 2925/12). В Ухте и в деревнях восточнее района Аконлакши, на ивановскую ночь общественных костров не устраивали: «В ночь на Иванов день отправлялись на лодках блеснить рыбу. Кто постарше — те со своей парой (мужчина и женщина), а мы — еще маленькие были — с другими девицами. Так рыбачили до полуночи, а потом отправлялись на о. Кормушсуари, там на прибрежных песках танцевали, пели, варили чай (из дома брали стряпню). Молодежи много собиралось. Когда солнце начинало подниматься, опять отправлялись блеснить. Бывало, что те, которые лососю поймают, тут же его варили и ели» (ФА 2928/20, 2929/1). Ритуальное рыболовство в период между Ивановым и Петровым днями в Софпороге (Лоухского района) объясняли при помощи аналогии: раз ворота рая в эти дни открыты, то и амбары водяного несомненно тоже²². В Аконлакше (как и в Софпороге) отправлялись в ночь на Петра тянуть невод. Святой Петр («Петр-кормилец») был известен на севере как покровитель рыболовства. Следует отметить, что, по (стадиально более ранним) представлениям северных карел, водяная хозяйка может рыбаку в Иванову ночь подарить ключи, т. е. обеспечить его рыбацкой удачей на весь последующий год. Дни «возврата солнца» (*päivänpalas* — термин известен как в Финляндии²³, так и в Карелии, например, в Софпороге — ФА 2214/22), когда солнце «находится в гнезде» (останавливается) и «переходит на другую половину», были наилучшим временем для всякого рода продуцирующих магических действий.

Среди карел в финляндской северной Карелии и бывшей Архангельской губернии бытовало представление, что лопарские нойды для перехода в состояние транса (когда «душа» перемещается на большие расстояния) используют огонь и дым костра. Среди выходцев из Восточной Финляндии в Северной Швеции записано поверье: если из травы, растущей между трех родников, сделать костер и прыгнуть в этот дым, то достигается состояние транса и душа отделяется от тела²⁴. Обычно перепрыгивание через костры связывают в обрядности с очищением огнем. Но, вероятно, существуют и другие ракурсы. Следует заметить, что перепрыгивание через ивановский костер и поведение лопарских нойд типологически сравнимы, так как в основе того и другого — мифологическое представление о переходе из одного состояния в другое, то есть из одного пространства и времени в иное пространство и время. Если принять за основу тезис, что любой переходный обряд есть своего рода инициация, то и прыганье через ивановский костер можно рассматривать как ежегодную календарную «инициацию» — переход в новый временной и пространственный отрезок жизненного пути. Как огонь, так и вода, по народным представлениям, являются в обрядах медиаторами в обращении с потусторонним миром, так как создают (ср. гадания и роль в них воды и огня) возможность соединения несоединимых в обычное время понятий. Именно поэтому, анализируя многочисленные ритуальные действия, связанные с водой в летние Святки, следует учитывать всю многосложность обрядовой символики, когда какое-нибудь казалось бы ясное в своей практической направленности действие или идея существует сразу в нескольких мифологических уровнях.

В период viāndōi природные объекты и предметы приобретали магические свойства, используя которые, человек мог повлиять на ход жизненных событий в будущем, например успешно лечить болезни. Общеизвестно, что именно период летних Святков был временем интенсивного сбора целебных трав, использующихся в течение всего последующего года. Приведем несколько примеров хозяйственной и «бытовой» магии. В д. Вокनावолок считали, что репей не будет расти в поле, если в ивановскую ночь выкопать девять корней репейника и связать их вместе лентой от девичьей косы, а затем сделать из ольхи что-то наподобие безмена и взвесить их. Домочадцев следует разбудить и шумно обсуждать тяжесть корней репейника²⁵. «Коровы будут хорошо доиться, если в иванову ночь скрытно от всех нарвать на озере осоки и скормить ее коровам» (д. Каменное озеро Калевальского района). «В Иванов день делают для каждой коровы отдельный веник, которым и моют ее» (д. Корписелькя, суоярвские карелы). «Если охотник в ночь на Пасху, Иванов день и Миккели (29.9), стоя на камне посреди воды, очертит себя железом, прочитает заговор и топором отскребет от этого камня три кусочка, положив их в свой трут, то к нему не пристанет никакая порча и сглаз» (Вокनावолок). «Если порче подверглось целое озеро (не ловится рыба), то из реки, вытекающей из озера, в ивановскую ночь, раздевшись догола, берут котелком воды и относят в ту реку (или порог на реке), которая впадает в это озеро. После этого вода в озере сменится и «хозяин» станет благосклоннее» (д. Ладвозеро).

Время от Иванова до Петрова дня считалось наилучшим для избавления от насекомых. Достаточно в Иванов день разбросать вдоль стен листья березы в избе, чтобы все кровососущие насекомые исчезли (д. Войница Калевальского района)²⁶. В Реболах насекомых в домах уничтожали с помощью цветущего вереска или крапивы (ФА 2939/3, 2946/1). В д. Роуккула применяли следующий способ: в какой-нибудь день между Иваном и Петром собирали несколько насекомых, поливали водой и крылом птицы сбрасывали их в небольшую берестяную коробку. Берестянку затем ставили на доску и при попутном ветре отправляли в озеро, приговаривая: «Вода тебе поилица, вода тебе кормилица...» (ФА 2944/14). В д. Руга Лоухского района следовало в ночь на Петра собрать 27 клопов в спичечный коробок, сделать импровизированный парус из клочка красной бумаги и отправить в озеро, приговаривая, что «вот теперь отправились на ольховом плоту безвозвратно, плывите на ту сторону моря-океана, дак не вернетесь оттуда обратно» (ФА 2645/25). Из д. Тухкала Лоухского района сообщают, что 40 насекомых надо собрать и отправить их на «плоту», сделанном из ольхи, в озеро (ФА 2648/27). В Калевальском районе (д. Толлорека) насекомых, завернутых в красную тряпицу, «проводжали» в специально сделанной маленькой лодочке с белым парусом и веслами, вслед им причитывали «по-настоящему», сетуя на вынужденную разлуку. Все должно было происходить с полной серьезностью. Если бы кто-нибудь нашел эту лодку впоследствии и стал изучать ее содержимое, то насекомые неминуемо перешли бы в дом нашедшего²⁷.

Целебные и продуцирующие свойства воды в период летних Святков многократно увеличивались. Наряду с повсеместно распространенными купаниями, мытьем изб и домашнего скарба, воду, с соблюдением особых правил принесенную в эти дни домой, использовали для лечения болезней людей и скота в течение круглого года (ср. аналогичное применение крещенской воды после водосвятия). То же можно сказать и относительно ивановской росы (в ночь на Иванов день). Примеры из района расселения тунгудских карел: «Если долго болеет ребенок, то берутся его лечить именно на Viändöi — самое подходящее время для лечения болезней. Очень важно, чтобы были соблюдены все условия при взятии воды для лечения. Ее берут ночью, обязательно проточную — по три раза из трех мест (рек или ручьев), обязательно с заговором. После этого парят ребенка в бане и обливают этой заговоренной водой» (д. Машезеро, ФА 2581/7,8). «На ивановскую ночь ходили за водой для лечения и колдовства. Брали проточную воду в трех местах и смотрели, чтобы она крутилась в котле по солнцу, если крутится наоборот — выливали обратно. После этого переливают в бутылку и хранят. Эта вода в укромном месте может хоть несколько лет стоять — не испортится. Если что с ребенком приключится, заболит ли кто (из домочадцев) или скотина занеможет — обливают той водой» (д. Березово, ФА 2582/15).

Гадания в своем «чистом» виде (как специфические обрядовые действия по определению будущего) в период летних Святков не носили столь «всеохватного» характера и не были столь многочисленны, как в новогодний период, однако они существовали и были приурочены именно к этому периоду. Гораздо большее значение на Viändöi придавалось не столь узнаванию, сколь прямому воздействию на будущее магическими средствами, что можно считать более архаическим явлением. Многие гадания и магические приемы активного «направленного действия» переплетаются и вырастают друг из друга, что должно определять и «стратегию» их изучения.

«Плетем косы во ржи, катаемся в ржанных полях — до 12 ночи надо вернуться, возвращаемся молча. Нас ругают, а мы молчим. Так молча спать и ложимся, и во сне тогда суженый приснится. Это на Иванов день. А вечером Петрова дня собираем мелкие листья березы да осины, да еще с приговором. В платок, которым вытирали с лица пот, листья эти завернем и кладем под подушку. Вот суженый и приснится. А листочки эти еще надо было на беседе парню в карман потихоньку положить (тому, кого любишь)» (ФА 2583/19, Пертозеро Ругозерской вол.). «Накануне Иванова дня девушки собирают цветы и вплетают их в веники (это делают и некоторые парни), парятся в бане и бросают в воду: у которой утонет, той не быть скоро замужем или она скоро умрет, а у которой уплывет далеко и не затонет — ту скоро возьмут замуж или она не умрет в этот год»²⁸. В северном Приладжье (Яккима) в ночь на Иванов день просеивали на пол риги золу. Тогда в окне можно было увидеть образ суженого²⁹. В финляндской Карелии в иванову ночь девица обнаженной идет в хлев и там подметает пол. Затем она собирает сор около окна хлева и кладет на окно хомут. В окне должен показаться суженый³⁰. В д. Толло-

река Калевальского района гадали на муравейнике. Втыкали в муравейник щепку и наблюдали — если муравей поднимется до верхушки, то девушка должна выйти замуж уже в этом году³¹.

Повсеместно распространенной в промежуток между Ивановым и Петровым днями формой активных магических действий, которыми стремились вернуть утраченную или увеличить имеющуюся эротическую силу (привлекательность, «славу», «сладость»), было так называемое «поднятие лемби» (севернокар. *lempi*, южнокар. *lembi*). Оно было в основном связано с символикой воды, в которую вкладывалась идея оплодотворяющей жизненной силы. Лемби же, судя по всему, являлась ипостасью человеческой души, что подтверждается анализом языковых связей термина и типологией обрядовых действий. Если по достижении определенного возраста (21—23 лет) у девушки нет видов на женихов и она не пользуется популярностью на деревенских играх среди парней, то есть повод «для того, чтобы “поднимать лемби”» с помощью знатока обрядности, которым чаще всего оказывается мать девушки, но обращаются и к специалистам-знахаркам. Лемби, как выясняется, может быть *sorrettu*, т. е. «свалена», принижена не только у женщин, но и у мужчин. З. И. Исакова из д. Софпорог Лоухского района рассказывает: «В бане парили — поднимали лемпи — на Виеристян кески (зимние Святки), да на Ивана и Петра. Девиц бабки-еретницы (колдуньи) парили, а парням лемпи патьвашки (свадебный чин — колдун на свадьбе) поднимали. Воду для поднятия лемпи у парней надо было приносить из глухой ламбы (без втекающих или вытекающих из нее ручьев и речек); патьвашки ходили за водой сами. У нас говорили — *pinosta otettih* «из поленицы сняли», т. е. расколдовали (ФА 2713/9).

Строго регламентированные действия и требования, предъявляемые к обрядовой бане (собый веник, в который завязывались полевые цветы, тимофеевка — *kassezheinä*, можжевельник, осиновые или ольховые ветки, колосья цветущей ржи и т. д.; вода, принесенная из родников и ручьев с приговорами; дрова для бани от сваленного молнией дерева или нарубленные из дерева с несколькими вершинами), «купания» (кувыркания) в росе ржанных полей, принадлежащих семьям холостых парней, плетение в них «кос» из ржи, закапывание мыла, полотенца, гребня и т. д. в землю на этих полях, закладывание в муравейник девичьей ленты в бутылке, протаскивание девушки сквозь обруч или куст, купание на заре в озерах — вот далеко не полный перечень обрядовых действий, призванных обеспечить успех во взаимоотношениях полов и будущей семейной жизни. Обряды поднятия лемби рассматриваются в некоторых научных работах на более широком обрядовом фоне³², но представления о лемби изучены недостаточно и требуют отдельного исследования.

Примечания

¹ *Sauhke N.* Karjalan praasniekat. Helsinki, 1971.

² *Hautala J.* Vanhat merkkipäivät. Helsinki, 1948. S. 254.

³ *Virtaranta P.* Vienen kansa muistelee. Porvoo-Helsinki, 1958. S. 590—591.

- ⁴ *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // МАЭ. М.; Л., 1929. С. 175.
- ⁵ *Шлыгина Н. В.* Водская свадьба (традиции и русское влияние) // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; *Vilkuna K.* Vuotuinen ajantieto. Helsinki, 1950. S. 132—133.
- ⁶ *Vilkuna K.* Op. cit., s. 182.
- ⁷ *Конкка А. П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 109—110.
- ⁸ *Лесков Н. Ф.* Вандуойдь // Живая Старина, 1894. Вып. 3—4. С. 514—515.
- ⁹ Ср. *Hautala J.* Op. cit. S. 266.
- ¹⁰ *Тароева Р. Ф.* Материальная культура карел. М.; Л., 1965. С. 32.
- ¹¹ *Hautala J.* Op. cit., S. 270.
- ¹² *Sauhke N.* Karjalan praasniekat. Helsinki, 1971. S. 110.
- ¹³ Ibid.
- ¹⁴ Духовная культура сегозерских карел. Л., 1980. С. 116—118. Ср. *Конкка А. П.* Жертвоприношения... С. 77—95.
- ¹⁵ *Маслова Г. С.* Материалы по аграрному календарю карел Юго-Западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии. М., 1980. С. 224.
- ¹⁶ Духовная культура... С. 115.
- ¹⁷ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — нач. XX в. М., 1979. С. 243.
- ¹⁸ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 234.
- ¹⁹ *Sauhke N.* Op. cit. S. 100—103.
- ²⁰ *Hautala J.* Op. cit. S. 252—253.
- ²¹ *Vilkuna K.* Op. cit. S. 185.
- ²² *Virtaranta P.* Vienan Kansa muistele... S. 529.
- ²³ *Vilkuna K.* Op. cit. S. 180.
- ²⁴ *Krohn K.* Suomalaisten runojen uskonto. Helsinki, 1915. S. 14—15.
- ²⁵ *Hautala, Op. cit.* S. 236.
- ²⁶ Ibid. S. 254.
- ²⁷ *Virtaranta P.* Op. cit. S. 591.
- ²⁸ *Лесков Н. Ф.* Указ, соч. С. 515 (ливвики).
- ²⁹ *Hautala J.* Op. cit. S. 264.
- ³⁰ Ibid. S. 263.
- ³¹ *Virtaranta P.* Op. cit. S. 609.
- ³² *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 52—54; Духовная культура... С. 36—40, 114—115.

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ КАРЕЛ XIX — НАЧАЛА XX в. СВЯТОЧНОЕ РЯЖЕНИЕ¹

(Ранее опубликовано: Финно-угры и соседи: проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. СПб., 2002. С. 218—249).

Незавершенное, одновременно умирающее и рождающее гротескное тело служит, по М. Бахтину, символом западноевропейского карнавала. В амбивалентности этого образа состоит суть символики любого календарного обряда, в особенности же эта двойственность проявляется в ритуалах, приуроченных к новому году — периоду «обновления жизни», к точке вступления в новый временной круг. Переходный период от старого года к новому, период наступления мифологического «правремени», был для участника календарного обряда временем «временной смерти», «потери души» или одной из ее ипостасей. В этих условиях на первый план выступала идея обновления, получения новой жизненной энергии, нового рождения.

По мысли человека раннеисторических эпох, ход природных процессов был невозможен без постоянного отправления ритуала. То же касалось и отдельного индивидуума. Активное стремление к обновлению, выражавшееся в многочисленных формах приобщения к живительным силам природы и сотворению с их помощью собственной судьбы — характернейшая черта ритуального поведения.

На начальной стадии исследования этнографический материал по обрядности зимних Святок у карел представлялся автору этих строк не более чем множеством переплетающихся между собой обрядовых действий, ограниченных лишь временем от Рождества до Крещения (карельские наименования периода — Vierissän keski, Synnyinmaa). Однако более пристальное изучение привело автора к выводу, что всю новогоднюю обрядовую практику следует рассматривать как единую, внутренне взаимосвязанную структуру, определяемую мифологическими представлениями переходного календарного периода.

Помимо соблюдения общего рода запретов на зимние Святки, «поднятие лемби» («славуности»), обрядов, связанных с купаниями в иордани на Крещение, а также некоторых ритуальных действий, имеющих локальное распространение, обрядовая практика наступающего нового года, как у множества других народов, состояла у карел из двух основных компонентов — гаданий и ряжения. Повсеместно было также распространено христославление на Рождество с элементами колядования.

Ряженных в Карелии называли *хухляки* (huhl'akat, kuhl'akat, huuhel'nikat). У части людиков и ливвиков — *smuutat* (от рус. «смуты», «смутьяны»), а в западной части Калевальского р-на — *kummat* (от фин. и кар. *kumma* — «чудо»). Были еще и некоторые локальные термины, например в Тунгуде особую группу ряженных составляли *буколицы*. Размалеванные и вымазанные сажей, с палками и поленьями

они с шумом врываются в дома и устраивали потасовки. Буколицы нападали и на другие артели «мирных» ряженных, а если «завидят на улице парнишек, то натакают им полные штаны снега» (2581/1*, д. Тунгуда)².

Термины *хухляк*, *хухлик*, *хухоль*, *хухольник* и другие им подобные, употребляемые в Карелии и Архангельской обл., О. А. Черепанова считает финно-угорскими по происхождению³. Термин *huuhel'nikka*, *huhl'akka*, возможно, связан с основой *huu-* (*hu-*), которая, в свою очередь, есть звукоподражание дыханию (ср.: дух). Ю. Х. Тойвонен в «Этимологическом словаре финского языка» объединяет *huu-* с понятиями «душа умершего», «человеческая душа», находя ему соответствия в других языковых системах⁴.

В словаре В. И. Даля приведен глагол *хухлякать* — «плакать, кричать по покойнику». С терминами *hurri* и *hurrikas* (восходящими к вышеприведенному *huu-*), обозначающими тех или иных действующих лиц в свадебном ритуале и обряде инициации, в карельской и финской традиции связаны элементы ряжения и иносказания («волк», «бык», «медведь» и т. д.), имеющие, по-видимому, целью скрыть собственную сущность в момент отсутствия покровительства личных духов (переходный период), одновременно маркируя таким образом свою ущербность и через данную атрибутику пытаясь получить покровительство духов нового социального статуса⁵. Такие термины, как, например, *хухор* — «мельник» (заонеж.), также, вероятно, связаны с вышеприведенной мифологической основой уже в силу специфики профессии, которой вменялась связь с нечистой силой (см. ниже). Возможна связь основы *hu(u)-* и карельского *huhuta* — «кричать» (ср.: *хухлякать* — «кричать по покойнику»). Здесь особо интересны такие значения глагола, как *huhuta kaskelle* — букв. «кричать пожог», что означает вызывать, заклинать ветер (ср.: рус. «кликание»), *huhuta pirulle* — «вызывать черта или лешего» и т. д. У украинцев и западных славян «гукать» означает «вызывать русалок»⁶.

Для обозначения ряженных в вывернутых шубах, с волосами из пакли, такими же усами и бородой в тверских карельских деревнях существовал термин *čuudot* — *чуды*⁷. Известен он и в Карелии (2936/2, д. Кимовары), глагол *čuutottoa*, *čuudittaa*, *čuwdie*, т. е. «чудить», «чудиться» («на Святках все что-нибудь чудится») общеупотребителен. Чуды известны вепсам и коми и, возможно, имеют в своей основе этноним «чудь, чуды», обозначающий некогда живший здесь полулегендарный народ, упоминание о котором можно встретить только в преданиях. В частности, термин *чудилко* — «маскированный» — был широко распространен на Вытегорщине⁸. Стоит упомянуть еще об одном термине из Сямозера — *kruhl'atta*, так здесь называли ряженных. В своем прямом значении слово употребляется для обозначения большой по объему ноши, копны: «Была как хорошая копна, эдакая большая крухлятта» (Суоярви, д. Корписелья)⁹.

* Здесь и далее в скобках дан номер магнитофонной записи Фонограммархива Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН и указанием населенного пункта, где она была сделана.

Ряженные в Карелии начинали обходы дворов сразу после Рождества. Обходы длились до Крещения, когда кто-то из ряженных мог выкупаться в иордани, снимая грехи «за всех». Тем не менее это представление не было универсальным для Карелии. Традиционных сроков ряженья строго придерживались. В д. Колвица Мурманской обл. если ряженные приходили после Крещения, их ожидала разжиженная (подогретая) смола и специально приготовленная палка с тряпкой. Смоляной тряпкой непрошенных гостей «потчевали» пониже спины (3061/20). Артели ряженных ходили преимущественно вечером (в темноте), как правило, группами по 5—10 человек, хотя число их в одной группе могло быть и больше тридцати, если они отправлялись в соседние деревни. По имеющимся сведениям, в некоторых местах в группе хухельников должно было быть нечетное число участников (д. Ухта)¹⁰. В д. Иломанси кухляки (kuhl'akat) ходили группами по 3—5 человек¹¹. Интересно, что в д. Юшкозеро зафиксировано также нечетное число участников сватовства на свадьбе (1534/1). Численность в группе ряженных или число групп варьировали в зависимости от величины населенного пункта (как правило, в относительно больших деревнях в святочные вечера в домах и на беседах одна группа ряженных сменяла другую с небольшими перерывами). Особенно много молодежи, преимущественно девушек, находилось в Святки в тех деревнях, куда они приезжали погостить к родственникам (adivo) на зимние праздники, тем более если в деревне в это время отмечали какой-нибудь престольный праздник.

Возраст участников ряжения был различным: в основном это была холостая молодежь начиная с 15 лет, а также более старшие, состоящие в браке женщины и мужчины. Есть упоминания о том, что в ряжении участвовали и старики, осуществлявшие иногда руководство группой ряженных. Ходили ряженными и дети, но, вероятнее всего, этот обычай можно считать относительно недавним, появившимся уже в последние десятилетия.

При входе в дом ряженные, как правило, стучали палками по воротам и косякам и спрашивали разрешения войти, хотя могли появиться и без приглашения. В доме могли петь песни, изменяя голос («кто во что горазд», как, например, в д. Соймогора — Полевые рукописные материалы автора — МА, 1984) соответственно изображаемым персонажам, исполнять короткие интермедии, танцевать кадрили или другой известный танец (часто брали с собой гармониста или балалаечника, которые иногда не рядились), однако чаще всего ряженные, независимо от их действий, не произносили ни слова («просто поскачут и уйдут»). Это объяснялось обычно стремлением остаться неузнанными. Считалось, что «нехорошо, если узнают». Хозяева тем не менее всячески старались распознать пришедших — по голосу (если ряженный подавал голос), походке и другим признакам. Однако трогать ряженого, заглядывать под маску, стараться сорвать ее и т. п. запрещалось. В противном случае от ряженных могло перепастись палкой, поленом или чем-нибудь подобным, а старшие при этом говорили: «И поделом тебе, не лезь к ряженому»¹².

Хозяин, по возможности, старался принимать активное участие во всех «делах» своих гостей, в некоторых случаях даже провожал их до ворот с лампой, демонстрируя уважительное к ним отношение (2579/15, д. Тунгуда). «Будь даже злейший враг дома, а в Святки мог безбоязненно пойти в дом, нарядившись. Многие ходили в это время с целью примириться», — рассказывали в Салми¹³.

Наиболее простой и чаще всего употребляемой формой ряжения было накидывание на лицо платка или марли (так называемой «фаты») и выворачивание наизнанку одежд. П. Н. Рыбников, оперируя материалами середины XIX в. из Заонежья, писал, что основной тип ряжения представляли «скоморохи», которые надевали свое же платье, только наизнанку, и прикрывали лицо платком или маской¹⁴. Общепраспространенным явлением было и переодевание в одежды противоположного пола. Девушка могла нарядиться стариком в вывернутых шубе и шапке, в разных или надетых не на ту ногу валенках или сапогах и обязательно в шерстяных рукавицах, последние, впрочем, были у всех ряженных. Парень поверх своей одежды мог надеть несколько праздничных (часто с вышитыми узорами) сарафанов, передников и поясов. Помимо платков, использовались деревянные или берестяные маски с прорезями для носа и глаз, а также бумажные, сделанные по типу берестяных. Иногда маски делали, комбинируя эти материалы, но они были редки и изображали какое-нибудь «экзотическое» животное. Их изготовление требовало времени и умения, а использование было многообразным. К берестяным и бумажным маскам пришивалась или приклеивались борода и волосы из льна или конопли. Помимо этого, лица вымазывались сажей, углем или припудривались мукой, а из картофеля и репы делали большие торчащие зубы (в основном в южных районах Карелии). В руках у ряженных могли быть мешки, короба и корзины, а кроме палок, посохов и поленьев — мутовки (1993/13, д. Вокнаволоок), сухие веники, кнуты (2580/1, д. Тунгуда), печные заслонки (3066/18, д. Мунозеро), косы (2717/1, д. Лахта), топоры за поясом, колокольчик (2935/1, д. Ровкулы), в д. Кимовары хухляки ходили с пастушьей трубой, в которую трубили (2962/9).

Повсеместно рассказчики делили ряженных на две большие группы: на «чистых» и тех, кто одевался в тряпье — «тряпочников», как их называли в деревнях Мурманской обл. К первой группе относились все ряженные в «парадных», праздничных нарядах (как мужских, так и женских). Иногда девушки надевали всю свою лучшую одежду сразу — «показывали свое приданое», как говорили в Сегозерье (2049/14, д. Плакку). Особенно часто вспоминают старинные вышитые наряды, которые надевали ряженные в средней Карелии. Здесь использовались и большие вышитые полотенца, которые перебрасывались через плечи и привязывались к косам девушек, а также к поясу¹⁵. «Тряпочники» надевали разное рванье, вывернутые старые кафтаны, старые тулупы: «разного тряпья много кругом, все висит, — мохнатый такой интересный (вид)» (3055/19, д. Руга). В Спасской Губе (людики) надевали лапти и дырявые кошель на спину (3064/11), а в Ладвозере — рваные тапки, грубые рабочие штаны, приспособивали вместо головного убора старый мешок (1596/8). Ряженные вели себя соответственно своему облику. Женщина, нарядившаяся «тряпочником»

(в мужские ватные штаны, рваный пиджак с перевязью и марлей на лице), решив подшутить, устраивает потасовку с хозяйкой дома. «Что за полоумный, это, наверно, тюремщик какой-нибудь!» — восклицает перепуганная хозяйка (3055/22, д. Руга).

Подшучивают над хозяевами и «чистые» ряженные: покидая избу, выливают воду из ведер на улицу, приставляют палку к дверям с внешней стороны, чтобы нельзя было сразу открыть. «Видно, что-то ряженым не понравилось», — замечает рассказчица (2924/11, 28, д. Аконлакша). Эти действия напоминают уже «святоточные шалости» девиц и парней, которые устраивают в домах друг друга (кстати, и на летние Святки тоже) «заломы», спускают сани под гору и т. п. В д. Чебино (Сегозерье) девушка, одевшаяся мужчиной, лезет на печь обниматься и целоваться со своей соседкой¹⁶. В Карелии не зафиксировано откровенно эротических игр ряженных, каковые отмечены в более восточных и западных районах (на св. Кнута в Финляндии), однако некие эротические тенденции в поведении ряженных и их шутках все же просматриваются.

Таким образом, выделим основные общие (без анализа специализированных форм персонажей ряжения) признаки рассматриваемого обрядового действия у карел. Помимо общего стремления ряженных к неузнаваемости, для участников обряда характерны: половой трансвестизм, нестандартное, в ряде случаев вызывающее поведение, стремление испугать, «самооборона» — удар палкой как узаконенное действие, ритуальное молчание, заданная нарочитость облика и одевания, вызывающая смех у окружающих, эротическая направленность юмора и необычность поведения, использование в одевании и масках шкур, шерсти, льна («косматость» облика), множественность и вывернутость одежд.

Г. С. Маслова, описывая осенний праздник (день Кегри) у карел Тверской обл., называет «основным элементом обряда» ряжения на Кегри пугание детей и молодых женщин¹⁷. Также в Карелии многие на вопрос: «Что делали ряженные?» отвечали, что те пугали детей. Устрашающая внешность и необычное поведение ряженных было уже само по себе достаточным основанием для такого вывода. На восточнославянском материале это было отмечено В. Я. Проппом: «Необычное поведение, необычная одежда: ряженные пляшут, кувыркаются, дурачатся, говорят пискливыми голосами. Количественный эффект сопровождается эффектом запугивания»¹⁸. Разновидность святочной игры ряженных — игра «в покойника» «производит на девушек удручающее впечатление: многие из них плачут, а наиболее молоденькие, случается, даже заболевают после этой игры <...> Бывали случаи, когда маленькие ребяташки падали в обморок и долго после этого бредили»¹⁹. Финская школьница так описывает свои впечатления от ряжения на св. Кнута (7 января) в 1975 г.: «Когда к нам в дом приходили ряженные, я боялась их страшно, хотя знала, что это были только лишь соседские парни»²⁰. В конце XIX в. группа ряженных на св. Кнута состояла исключительно из мужчин. Их боялись, женщины даже не решались выходить на улицу. Судя по всему, затворничество предписывалось традицией, так как нарушавшим запрет женщинам задавались насмешливые вопросы эротического содержания²¹.

Иллюстрацией поведенческих стереотипов, имеющих глубокие психологические корни и основанных на архаичных мифологических представлениях и табу, является материал об обряде «перетягивания быка» на св. Василия (1 января) у тунгудских карел. Рассказывая об устрашающем поведении ряженого быком, которого тянули по улице через всю деревню, а затем «убивали», женщины неизменно упоминали об испытываемом страхе, мешавшем им выйти на улицу (2580/2, 10, 11 и др.). Рассказчицы, естественно, понимали, что это игра, и многие даже знали мужчину, рядившегося быком, но, как и в вышеприведенном рассказе школьницы, эмоции диктовала сама необычность обстановки. В последнем случае, помимо собственно мифологического времени и связанных с ним установок, женщины и дети испытывали также влияние иных (хотя, по сути, и сходных) традиционных схем поведения. Обряд «перетягивания быка» проводился исключительно мужчинами, как, впрочем, и многие инсценировки ряженных, в особенности животными, что, вероятно, говорит о чисто «мужском» исполнении обряда в прошлом. Исполнители-мужчины после «забоя быка» проводили ночь в увеселениях, в которых женщины участия не принимали. Различные детали обряда указывают на то, что «перетягивание быка» в Тунгуде, вероятно, было связано с некогда существовавшими охотничьими инициациями и праздниками (типа медвежьего). Это, конечно, исключало присутствие женщин (или они допускались только после проведения специальных охранительных обрядов). Стремление ряженных своими действиями и атрибутами испугать «пассивных» участников обряда — один из универсальных для разных традиций элементов календарных обрядовых действий (ср. с устрашающей внешностью ряженных на св. Мартина у эстонцев²², на св. Николая и другие зимние праздники практически у всех народов Европы²³).

Испуг и преодоление его (ср. «страшные» гадания), по-видимому, следует рассматривать как один из элементов «всеобщей инициации» — календарного перехода в новое время и пространство, один из обрядов очищения или отторжения (rites de passage), когда испуг, по аналогии с традиционным лечением болезней (особенно нервных), являлся средством изгнания «духа болезни» из человека, т. е. изгнания некой нежелательной сущности для получения новой.

Таким же образом, вероятно, следует интерпретировать и удар, битье, т. е. физическое воздействие силой, различных форм которого достаточно много в обрядах перехода. Наиболее ярко идея ритуального удара проявляется на карельском материале в календарных текстах, сопровождающих хлестание домочадцами друг друга вербой в Вербное воскресенье. Так же поступали и с домашним скотом, а местами и домашней птицей, как то было в д. Сямозеро: «Старая кожа — вон, новая — на место!» (если хлестали животное, то вместо слова «кожа» говорили «шерсть», если птицу — «пух»). Аналогичные тексты известны на большей территории Карелии, исключая Север. Таким образом, по мифологическим представлениям, прямым следствием ритуально значимого удара, производимого в переходное время большого годового праздника (в данном примере — Пасхи), была смена «внешней оболочки» человека или животного, которая прямо ассоциировалась

с понятиями «душа» и «жизненная сила». Не исключено, что именно с этим связано вольное обращение ряженных с палками и другими атрибутами и предоставление им такого права, а «грязные» ряженные могли поколотить и самих хозяев дома.

Ряженные, как уже отмечалось, входя в дом или предупреждая о своем визите, стучали палками и жгутами по стенам и косякам дверей. Так, например, на севере Карелии старший в группе ряженных, обязательно имевший в руках палку или посох (у других их могло и не быть), стучал им по полу избы — «пугал», как говорили информаторы (2924/11, д. Аконлакша). В рассказах о ряжении, записанных у ребольских карел (д. Аймолакша, Суулуасуари), отмечена примечательная деталь: посох, которым старший стучал по полу в избе, был не просто палкой, а посохом *патьяшки* — колдуна, руководителя карельской свадьбы²⁴. Заметим, что магические посохи из ольхи, например, с 27 наростами на нем могли принадлежать знахарям, «ведающим» лечением болезней; колдунам, занимающимся отпуском скота и его возвращением при пропаже; старейшинам рода. Однако во всех этих ролях (включая патявашку) мог выступать какой-нибудь один известный знахарь.

Использование «старшиной» ряженных посоха колдуна само по себе говорит о многом, тем более интересны встречающиеся упоминания о том, что он был человеком «знающим», т. е. знахарем, могущим выступать и в роли патявашки. Его действия на свадьбе были также типологически сходными с поведением ряженных: патявашка по прибытии свадебного поезда в дом невесты «наносил крестообразные удары по дверным косякам и порогу, по полу, лавкам, по воздуху...»²⁵ Помимо посохов, многие патявашки пользовались «особыми магическими кнутами»²⁶. Таким образом, определенные магические действия ряженных и охранителей-колдунов на свадьбе имели много общего, что в купе с ряжением «свадебщиками» на Святки (как и известным в ряде мест свадебным ряжением) говорит о несомненном сходстве мировоззренческих схем этих обрядов.

Потенциальная продуцирующая энергия, заключенная в посохе, ветке вербы или ином атрибуте, употребляемом в магических целях, передавалась объектам окружающего мира, сообщая им необходимую жизненную силу. В ряде сел на Поморском берегу на зимние Святки существовал обычай: ряженным отводился один день, когда они с утра до вечера хлестали вениками всех попадавшихся им на пути, особенно детей²⁷. Показательным в смысле атрибутики был удар лопатой для хлеба в одной из множества игр ряженных в северно-русских губерниях, сопряженных с разного рода битьем и ударами²⁸.

Относительно такого элемента обрядовой практики ряжения, как ритуальное молчание, следует заметить, что он известен и в других обрядах перехода, прежде всего на свадьбе и похоронах, и происходит в наиболее ответственные моменты (ср. молчание в момент смерти, «когда отлетает душа»). Молчание воспринимается как охранительное действие: «Во время сватовства, перед отъездом к родителям невесты, когда все несколько минут молчат, дверь придерживают за скобу, чтобы не пробралась нечистая сила»²⁹. Обрядовая практика лечения многих болезней, как и вообще момент общения с потусторонними силами, часто требует

полного молчания (ср. поведение во время гаданий — «слушаний», хождение за водой для литья олова, когда важно было не проронить ни слова, и др.). Столь же характерно молчание во многих обрядах производственного цикла.

Ритуальное молчание и общее стремление к неузнаваемости участников ряжения (своего рода табуация истинного имени в момент кризиса), вероятно, стоят в одном ряду применительно к той роли, которую выполняют ряженные, маркируя своим поведением наступление периода мифологического времени (в обыденном сознании — безвременья), характеризующегося отсутствием привычных представлений о человеке и его связях с окружающим миром. В этом отношении поведение ряженных есть инсценированное прочтение своего рода мифологического текста, повторение «первоначальной» ситуации, в которой происходило первотворение, воссоздание мифологического кода «правремени» (что, в общих чертах, по А. Геннепу, соответствует циклам обрядов отторжения и лиминентности, т. е. «пороговости» в обрядах перехода). Однако, как и в других обрядах перехода, четкой временной и пространственной границы между циклами отторжения — лиминентности — приобщения, как правило, нет. Представления, связанные с ними, могут сосуществовать в едином обрядовом действии вне определенного порядка. Поэтому поведение ряженных (также колядующих и гадающих) одновременно включает в себе как активные действия по воссозданию нарушенного кризисом миропорядка, в том числе получению личных духов-охранителей и сотворению собственной «судьбы» и «доли» (цикл обрядов приобщения, по Геннепу), так и вышеописанную «маркировку» периода «временной смерти» (цикла лиминентности).

Одним из способов активного воздействия на окружающий мир, наряду с приведенными примерами, было целенаправленное создание ряженными ситуации, вызывающей смех у «пассивных» участников действия. Здесь можно сослаться на В. Я. Проппа³⁰, который подробно исследует эту тему и приводит достаточно примеров, подтверждающих, что ритуальный смех в различных обрядах (в том числе смех в период «временной смерти» в обрядах календарных) есть средство перерождения, продуцирующее плодородие (новое рождение) на всю окружающую природу. «Смех в царстве мертвых невозможен», — пишет Пропп³¹, что является одним из доказательств несостоятельности утверждений, сводящих роль ряженных к изображению покойников и царства смерти³². Да, многое в поведении ряженных и колядовщиков указывает на потусторонний мир, более того, они часто сами изображают покойников, но само по себе использование некоторых атрибутов и применение определенных знаковых систем (изображение тех или иных персонажей) не может быть поводом для идентификации внешнего образа и внутреннего смысла, который состоит как раз в преодолении «временной смерти», переходного состояния во всем своем противоречии.

Действительно, многие используемые ряженными атрибуты воспринимаются как символы потустороннего мира, мира мертвых. И тому есть свои основания. Что касается, например, употребления ряженными вывернутых шкур и шуб, масок из бересты и других материалов, то известно, что в шкуры или бересту заворачи-

вали в относительно недавнем прошлом своих умерших саамы, удмурты и многие другие народы севера Европы³³, ритуальные маски и головные уборы из бересты и кожи находят в погребениях I тыс. н. э. финно-угорских племен от Прикамья до Южной Сибири, а также у венгров³⁴. Некоторые вещественные атрибуты гаданий и ряжений соотносятся с ритуальными предметами похоронного (но, кстати, и свадебного) обряда. Таковыми являются, к примеру, глиняные горшки или металлические котлы, надеваемые на голову как гадающими, так и ряжеными.

Символично-семантическая множественность заключена в вывернутости одежд ряженных. Опосредованно она связывает обряд ряжения с представлениями о потустороннем мире. «Чтобы не заблудиться в лесу (т. е. не попасть во власть лешего, не оказаться в плену у нечистой силы. — *А. К.*), надо, отправляясь, вывернуть наизнанку носок на левой ноге, то же сделать и с левым рукавом» (3055/19, д. Руга). Выворачивание одежд как магическое действие, с помощью которого освобождаются от козней нечистой силы, общеизвестно. Специфическим знаком нечистой силы также является «перевернутость» (например, застегивание полы на противоположную сторону), всякого рода ущербность, волосатость, черная (сажа на лицах) или белая (мука) кожа и т. д., иными словами, реальные детали и формы ряжения.

Однако, помимо похоронного ритуала, вся вышеперечисленная атрибутика так или иначе используется и в других обрядах, что говорит не столько об их связи с миром мертвых, сколько о том, что те или иные детали есть знак переходного состояния, и во многих случаях воспринимаются как оберег, т. е. магический символ или знак, сохраняющий в себе жизненную силу и отвращающий в связи с этим мертвящее воздействие сил потустороннего мира.

Об использовании растительности в обрядности уже говорилось выше, что же касается, к примеру, берестяных головных уборов и масок, то они у северных народов и приволжских финно-угров использовались в свадебном обряде и в коллективных молениях-жертвоприношениях в качестве головного убора жрецов³⁵. Чернение или раскрашивание лица и тела в период инициации или какие-либо другие переходные моменты в жизни общества или семьи известны многим народам. Коми-пермяки на лице новорожденного сажией рисовали крест или продольную полосу³⁶, у карел сделанное сажией пятно на лбу или за ухом ребенка служило оберегом от сглаза. Подобные связанные с оберегами типологически сходные действия являются универсальной традицией как в сетке географических, так и семантических координат, проявляя себя в самых различных обрядовых ситуациях.

«Обрядовое переодевание» на свадьбе (невеста надевает шапку жениха, мужчины — женские наряды и т. п.) Е. Г. Кагаров объясняет стремлением обмануть или отпугнуть нечистую силу, направить враждебных демонов по ложному пути³⁷. Ряд элементов одежды и ее ритуальное использование в карельской свадьбе имеют аналогии в обряде ряжения. На севере Карелии в доме невесты во время выводного стола ее несколько раз переодевали: «...причитывая, она ходила в будничной одежде, но каждый раз, когда ее выводили к жениху, поверх одного костюма надевали лучшие наряды...»³⁸ Во время обрядования невесты ей не забывали, независимо от времени

года, надеть на руки шерстяные рукавицы³⁹. Во время сговора на свадьбе по приезде жениха «мать невесты, помолившись Богу, в теплых дельницах (варежках) на руках в предзнаменование счастья будущим супругам переносит стол в большой угол к гостям». По окончании княжьего стола в доме жениха «родители новобрачного, надев мягкие, новые дельницы, садятся на скамью», давая родительское благословение, «причем родители накрывают молодую чету бараньею шубою в знак будущего счастья»⁴⁰. К этому следует добавить, что в Карелии хозяйке следовало весной первый раз выгонять корову, надев на руки шерстяные варежки. Столь же необходимо было иметь рукавицы ряженому («чтобы не узнали по рукам», как объясняли информаторы).

Закрывание лица и покрытие головы невесты на свадьбе большим платком до того момента, когда обряд перехода в новое состояние уже можно считать практически осуществленным, соотносим как с ряжением, так, например, и с накрыванием покойного простыней, а также с традицией причитывания (в том числе и на свадьбе), когда платок плакальщицы спущен на лицо или угол платка закрывает лицо (его прижимает к лицу рука плачей).

Смысл ряжения на свадьбе (что было распространенным обычаем) Е. Г. Кагаров видит в обмане и утрашении демонов, а также в том, что ряжение на свадьбе есть «способ уподобления животному, являющемуся воплощением духа растительности и плодородия»⁴¹. Последнее утверждение уже гораздо ближе к нашему пониманию ряжения, которое в итоге есть акт перерождения с использованием атрибутов «животного происхождения» (в том числе растительности). Что касается «уподобления животному» на свадьбе, приведем описание ряжения начала XX в. у так называемых «лесных финнов» Северной Швеции, выходцев из Саво (Восточная Финляндия): «Возвращающуюся из бани молодую чету на дороге встречал “коаму” — мужчина, на котором была перевернутая наизнанку одежда, а поверх всего вывернутая шерстью наружу шуба. На лице у него была частая сетка, сделанная из волос конского и коровьего хвоста, а в старое время иногда была одета берестяная маска, к которой пришта борода. На голове у “коаму” были рога и кусок кожи с шерстью. В левой руке он держал палку. Повстречавшись с молодыми, “коаму” наклонялся и желал удачи»⁴².

Помимо общего разделения ряженных на «чистых» и «нечистых», существовал еще ряд специализированных форм и традиционных персонажей ряжения. Основными из них были: 1) ряженные животными; 2) «нищие»; 3) «инородцы»; 4) «свадебщики»; 5) «специалисты»; 6) «покойники»; 7) ряженные нечистой силой.

Ряженные животными. На современной территории расселения карел отмечено ряжение медведем, оленем (лосем), журавлем, петухом, быком, овцой (бараном), лошадью, козой (козлом), лисой. Наиболее популярным животным-персонажем ряжения в Карелии был «медведь» (kondie). В Кестеньге, наряжаясь «медведем», выворачивали шубу, делали маску из бересты. «Сделают дырки для глаз, для носа, из бересты же сделают нос и пришьют, для рта тоже дырку сделают, закрывают ее куском бересты, бересту не красили. У кого олени были, то из

пимов сделают специально на ноги шкуры или тряпки какие оденут. Вроде как медведь получается» (3061/20). Маску делали далеко не всегда. В д. Лейпяниеми (Кестеньгской вол.) черным мехом наружу выворачивали шубу, закрывали голову темным платком, привязывали веревку (за которую «водили») — и медведь готов (3060/1). Достаточно было закрыть лицо, вывернуть шубу и обернуть ноги в шкуры, чтобы превратиться в «медведя» в д. Ахпойле на Сямозере (МА, 1984). То же в д. Гомсельга; «шуба навыворот, штаны навыворот, чоботы на ноги — и ходит на четырех ногах» (3064/11 ср.: 3055/22, 3057/5, д. Руга, Хейняярви). У людигов в д. Мунозеро, обряжаясь «медведем», надевали две вывернутые шубы на руки и на ноги (в рукава), шубы связывали на поясе, лицо закрывали платком, а на голову надевали вывернутую шапку. «Ходит на четырех ногах, его тянут за веревку, в избе валяется на полу, переворачивается с боку на бок, рычит. За медведем ходил мужик с палкой — чтобы медведя не тронули» (3066/19). С поводырем «медведь», привязанный за веревку, ходил также у ребольских карел. Одной рукой поводырь держал веревку, в другой была палка (2952/9, д. Колвасозеро; 2954/7, д. Хауккасуари). В Реболах «медведь» с поводырем приходили в избу, где «медведь» пускался в пляс на четырех «ногах». На руки и на ноги ряженому медведем привязывали старые рукава от шуб, надевали по несколько шерстяных вязаных носков. На вывернутой шапке делали подобие медвежьих ушей (2942/6). В Ровкулах на лицо надевали маску из картона с дырками для глаз и рта, особенно не заботясь о близком сходстве. «Медведь» был в вывернутой черной шубе (2935/1). В д. Челк-ка, если у кого была настоящая медвежья шкура (с головой), то предпочтение отдавали именно ей (2957/13). О ряжении медведем рассказывают всюду, во многих местностях из животных упоминается только медведь. Медведем (как и вообще животными) рядились исключительно мужчины.

Распространено было также ряжение оленем (лосем), особенно в северных районах республики — Лоухском, Калевальском, в Мурманской обл.: «У нас был такой старик Тимо, он все на Святки ходил ряженным — на голове рога, полная оленья шкура была у него с головой и рогами, наденет и ходит, дети его боялись» (3061/20, Кестеньга). «Отец у меня наряжался — оленьи рога приделает на голову, бубенец с лошадиной упряжи на пояс — и пошел...» (3060/1, Княжая Губа). Также в натуральную лосиную шкуру с головой облачались *смуты* (ряженные) в Сямозере (МА, 1984).

«Журавлем рядились — шубу навыворот да ноги шкурами замотают, к рукаву шубы нос журавлиный приделают из чего-нибудь, ходит — клокочет, другие — тянут (ведут)» (д. Ювялакша Калевальского р-на)⁴³. В д. Лахта Лоухского р-на к рукаву шубы привязывали ножницы для стрижки овец. У. М. Пивоева называет это «ряженьем овцой» (видимо, ассоциируя со стрижкой овец), хотя именно так изображали клюв «журавля» в других местах. «Униформа» «овец» и «баранов» также состояла лишь из вывернутой и перевязанной кушаком шубы и прикрытого чем-нибудь лица ряженого (3060/1, д. Лейпяниеми, Княжая Губа), хотя, например, в Сямозере использовали и целую овечью шкуру с головой, «дырки только на

месте глаз сделаны, чтобы видеть хорошо» (МА, 1984). Отличие «петуха» от «журавля» состояло лишь в том, что «к рукаву шубы приделывали толстый и длинный деревянный клюв» (д. Ювялакса). Упоминается в материалах ряжение лошадей (южная Карелия), лисой (Калевальский р-н), козлом (Приладожье).

В д. Сондалы (Сегозерье) зафиксирована редкая для Карелии форма ряжения козой. К большой, сделанной из кожи «козье» голове с деревянным языком, была подшита рогожа. Под рогожу залезал мужчина, который управлял головой — держал за деревянную планку, соблюдая равновесие «козы», и дергал за веревку, которая была прикреплена к языку, открывая большой рот. «Буханками ест, десятками буханок... мужик, который внутри, в рогоже, только мешки (с хлебом) передает сопровождающим... Все норовили ухватить буханку с воронца. Раньше ведь хлеб дома пекли (там держали)... Хлеба она много набирала — коли буханку за раз проглатывала, дак... / Куда потом девали? / А вот коровам отдавали, да лошадям отдавали...»⁴⁴.

В Тунгудской вол. на Святки рядились быками. В д. Тунгуда еще в 1920-е гг. на св. Василия (1 января) проводился уже упоминавшийся обряд *häkin vejentä*, т. е. «перетягивание быка». Вот как об этом рассказывала А. В. Акимова (1909 г. р., д. Тунгуда): «В Тунгуде был один старый дом, всегда старики в этом доме собирались, в карты играли и прочее... Вроде как это у них так положено было — в доме собираться, очень большая изба была. В Васильев день в том доме будто собрание собирается, старики все. Как “быка убивать”, так старые старики все собираются, а молодые идут, кому посмотреть охота. Мужика наряжают быком, маску одевают, рога коровьи к голове приделают, бык как бык, ходил тоже на четырех ногах, как бык. Пока наряжат его, пока все устроят, соберутся — уже к концу дня получится. “Быка” через всю деревню тянут на веревке, однако и 100 аршин стоянки (веревка для вытягивания невода) привяжут, пока дотянут до того дома. В доме двери нараспашку, а “бык” незнамо еще где... “Быка” тянут по деревне, а он ревет сильно. Мы на улице были — бегом прочь, страшно смотреть как “убивать” будут, страшно ревет, да и надо было, чтобы громкий голос был у него, у мужика. Немногие и ходили смотреть. Потом как вытянут старики его, как треснут по нему, быку-то, деревянной дубинкой, такая как бутылка (по форме), ударят по лбу — “убьют его”. Когда “убивали”, то только старики там были, ни баб, ни молодых мужчин не было: это было стариковское дело, для них это будто обязанностью было, свой интерес у них был. Да и “быком” был старик, боевой должен быть старик, раньше старики здесь здоровые были... Когда “быка убивают”, из многих домов приносят туда на стол пива (к этому дню варили). Ведь как “быка убьют”, надо ведь и праздник в доме сделать (*tappajaiset*). “Убивали” на пороге, потом одежду с него снимали и усаживали около окна в конец стола (к большому углу. — А. К.). “Бык” в чести был, “быка” на конец стола сажают, а потом пиво пьют, веселятся...» (2580/2).

Д. П. Аникиев (1907 г. р., д. Сяунювяуара) вспоминает о праздновании Васильева дня в Тунгуде: «“Быка” тянуть собираются мужики, наряжают одного, одевают в шубы, привязывают горшок на лоб, маску из тряпок делают ему, вроде бычьей головы. Это все вечером. Привязывают длинную веревку к “быку”, и

мужики за веревку тянут его туда, в беседу. “Быка” на веревке по деревне тянут, а молодежь его держит, тянет обратно, не пускает в тот дом, получается, что дерутся, борются, вот такое состязание устраивают. “Быка” тянут пожилые, а молодые парни — те против, как противники им, борьба идет. “Быка” по согласию выбирают, из стариков, из женатых, из молодых — нет. Бабы и девицы кто куда скрываются, прячутся, когда быка по деревне тянут. Бывало так: у “быка” веревку отрежут — “бык” наутек! Тут он шумит, ревет, ловят его... Когда притянут его в избу, убивают его — один ударяет, дубиной бьет его по лбу. На голове горшок, дак ничего... Раньше воронцы, грядки в избе были, “шкуру” “быка” на воронец повесят, как раньше, когда животных забивали, так и с ним. Потом у них будто сделка идет — мясо, шкуру продают... а потом уже, после этого, молодежь танцует в том доме на беседе, большая изба была, много народу... Обычай старинный был, сотня лет уж...» (2580/17).

О ряжении быком в д. Березово Тунгудской вол. рассказывает Т. М. Самсонова (1912 г. р., д. Березово). В Березово на Василия хухляки во время обхода дворов на Новый год ходили с быком. «Один мужик наряжается быком. Шубу выворачивают наизнанку, одевают еще коровью кожу или что другое, рога приделают, котел оденут, на ноги — рукава от шубы или валенки, носками ноги обвяжут, чтобы был вроде быка. На глаза тряпку какую повесят: у нас масок не было. Мы убегали, прятались, не решались смотреть, страшно было. Хухляки водили “быка” по домам (куда пускали) — приведут, да трахнут по голове поленом или чуркой, больше ничего. Среди хухляков там есть и мужики, и девицы, и парни... Ударят, будто быка застрелят, ну, “бык” на спину перевернется, — народ испугается, а потом “быка” и всех остальных с собой забирают и в следующий дом идут. Хухляки вообще две недели ходят, а “бык” — это на Василия» (2582/10).

Об особенностях проведения Васильева дня в д. Пертозеро (Климкколя) повествует А. К. Миронова (1908 г. р., д. Климкколя): «На Василия сход всегда был (skorpu) — домохозяева собираются со всей округи и решают, менять ли урядника, землю еще делили 1 января и прочее. Сход в Тунгуде да в Ругозере проводили. А у нас в Климкколя в этот день “быка убивали”, тянули на веревке поди знай откуда... Это был последний день Святков, последний вечер, Святки у нас считались до Василия, а вообще две недели от Рождества до Крещения называли по-карельски Виериссян кески, как положено. Ну вот, на Васильевский вечер еще “Святки сидели”; все девушки в лучшее оденутся, за столом сидят, к каждой девушке парень придет, свечку зажжет, гостинец принесет... И вот “быка убивать” начинают. Быком наряжают мужика — на голову горшок наденут, в вывернутой шубе или старом кафтане, в шерстяных рукавицах, валенках, шкура сверху. Парни, мужики тянут его на веревке из другого дома, долго тянут, ждут наготове, когда из двери покажется, сразу “убивают”. Как ударят, так горшок на куски и разлетится. Потом уже шкуру эту расстилают, мужик оттуда выйдет, после этого молодежь играет в этой избе, гармониста приведут, а мужики брагу и пиво пьют — празднуют, что “быка убили”. Раньше лосей били, так вот печень эту лосиную принесут и едят

ее там. Кто-то кричит, что “быка забили и печень сварили”. Хлеб на стол кладут, стряпни принесут, печень выставят, вот брагу пьют и мужики поют старинные песни» (2583/31).

Святочная игра ряженных «убивать быка» в виде сценки на молодежных посиделках была распространена на обширной территории Европейского Севера от Поморья до Костромы⁴⁵. «Быка» либо просто «убивают» и уносят, либо торгуются о цене мяса и «убивают», что везде сопровождается разбиванием горшка на голове «быка». На Онежском берегу в Поморье «битие быка» (игра ряженных, сопровождавшаяся обменом ударами между участниками и публикой) было составной частью свадебных молодежных вечеринок⁴⁶. Следует отметить, что нигде в материалах из других мест нет упоминаний о том, что “битие быка» было бы приурочено к Новому году и, тем более, чтобы это было целое обрядовое действо, подобное происходившему в Тунгуде. Не хотелось бы делать каких-либо обобщающих выводов, так как Васильевский обряд в Тунгуде и соседних местностях требует специального изучения, однако общее построение действия, некоторые специфические детали, четкая календарная приуроченность обряда, в основе которого лежит идея жертвоприношения, заставляют предполагать сохранение здесь остатков архаического обрядового комплекса, связанного, возможно, с древними космологическими представлениями. Отметим, что представления эти частично сохранились в фольклоре (руны о Большом Быке в карельском эпосе и северно-русские былины с тем же сюжетом или персонажем).

Ряжение животными наряду с изображением персонажей потустороннего мира — несомненно древнейшая форма обрядового перевоплощения. В попытках объяснить это явление в обрядности, связанной с кризисными, переходными моментами жизни отдельного индивида или общества, следует учитывать тот факт, что в различных мифологических системах существует единая идея реинкарнации: душа бога, героя (или человеческая душа вообще) материализуется в образе животного⁴⁷. Выходя из тела (умершего; человека, находящегося в трансе; больного или даже просто спящего), душа принимает облик животного, насекомого и проч., т. е. душа человека, находящегося в состоянии кризиса, может покинуть тело и перевоплотиться, принять самостоятельный образ.

Представления о реинкарнации и возможности перевоплощения души — основа идеологии шаманизма. Шаман во время камланий как бы превращается в некоего полуживотного-получеловека, что ощущается присутствующими почти физически. При посвящении антропоморфная душа шамана «съедается», шаман же получает главную шаманскую душу, способную принимать как зооморфный, так и антропоморфный вид — такова основная идея посвящения в развитом шаманстве на севере Евразии⁴⁸. При определенных специфических условиях шаманского посвящения (инициации) или в типологически сходных с ним ситуациях личного или социального кризиса — «малых инициаций», т. е. получения нового статуса через преодоление периода «временной смерти» — реализуется возможность оборотничества и способность души к реинкарнации. Ряжение животными

в разных вариантах можно считать в широком смысле оберегом, действие которого направлено на сокрытие или сохранение в период опасности собственного «я», воплощенного в образе некой сущностной субстанции (в данном случае «животной души»). Вместе с тем именно возвращение к стадии «зародышевой», «животной души» было условием достижения цели нового рождения.

Иллюстрацией к сказанному могут служить представления о духах-охранителях в облике животных, получающих особую актуальность в момент переходного состояния и непосредственно связанных с понятием о человеческой душе⁴⁹. Изображение духа-охранителя во многих традициях имело функцию вместилища души и жизненной силы человека. Здесь приведем лишь один пример из религиозной практики ненцев Архангельской губернии относительно куклы новорожденного. Одна из кукол «состоит из суконной (2 × 1 вершок) полоски, обшитой спереди вертикальными разноцветными полосками сукна (числом по возрасту ребенка), к которой сверху нашивается лобная шкурка с клювом гуся, турпана (морской казарки) или утки». На более поздних экземплярах кукол «птичий клюв заменен деревянною чуркою, монетой, ситцевым уголком». В прошлом (сейчас кукла — игрушка) «она — божество, посвященное ребенку; голова птичья у нее потому, что птица (водяная, т. е. перелетная) считалась улетающею ежегодно далеко-далеко к Богу (Нуму) и как “невинная” посвящалась в качестве покровительницы ребенку»⁵⁰.

Духом-охранителем ребенка здесь выступает мифологически многозначный образ перелетной птицы (ср.: «журавль», «гусь» и другие «птичьи» маски ряженных), для изображения которой, однако, достаточно лобной шкурки птицы с клювом. Единственным атрибутом ряжения, отличающим «птицу» от остальных масок животных, как следует из вышеприведенных описаний, чаще всего был клюв (ср.: кусок кожи с шерстью на голове ряженого «коаму» у «лесных финнов»). Основным облачением ряженных животными была все та же вывернутая наизнанку шуба, причем в «облике персонажа» могло вообще не быть каких-либо отличительных черт — «вид» животного зачастую лишь подразумевался (ср., например, описание П. Шейна: «...наряжают козу. Самого смышленного одевают в тулуп, вывернутый наизнанку, на ноги — другой тулуп, тоже вывороченный, и оба тулупа скрепляют у пояса веревкой, отчего, правда, скорей выходит наподобие медведя, чем козы»⁵¹). Что касается таких атрибутов, как клюв, рога, когти, кусок кожи с шерстью или просто шерсть, то они, как, к примеру, глаза или уши животных, использовались в обрядах в качестве заменителей целого. Именно эти внешние и как бы автономно растущие (ср.: рост волос и ногтей) части тела представлялись сосредоточением и вместилищем искомой жизненной энергии.

«Нищие». Данный персонаж ряжения распространен повсеместно. «Нищие» появлялись в доме одетыми в старые, поношенные тряпки (3062/2, д. Колвица), в вывернутых шубах (2924/4, д. Ухта; 2583/21, д. Климкколя Ругозерской вол.), с берестяными корзинами, «бураками», коробами в руках, старыми кошельками за спиной, в лаптях, с косами за плечами (3064/11, д. Гомсельга), в рибушных шта-

нах. В Сямозере «нищие» надевали лапти и рабочие полотняные штаны «“будто на пожар”» (подсеку. — А. К.) собрались работать» (МА, 1984). Часто «нищих» изображали двое, «старик» и «старуха», причем с подчеркиванием всякого рода несурзностей. «Двухметровая старуха» вдруг начинает играть на гармошке, а «маленький круглый мужичок танцует» (д. Аконлакша)⁵².

«Нищие», как правило, изображали калек — хромых, слепых, горбатых. «Одевались в тряпки, шубы, горбы прилапят за спину, на грудь комки такие, как лепешки. В руки возьмут косы» (2717/1, д. Лахта Лоухского р-на). В Иломанси, Вегарусе, Ключиной Горе (суоярвские карелы) под одежду на спину сооружали «горбы», на руки наматывали тряпки, делали сверток — «ребенка». В Реболах, помимо «младенца», на груди к животу привязывали подушку, изображая беременных (2940/5).

У всех «нищих» в руках были палки, которыми они иногда стучали по коробам, требуя подаяния (2929/4, Ухта). «Нищим» всегда что-нибудь давали — «хоть картошки вареной надо положить». В корзины ряженных клали стряпню, хлеб, картофель, печеную репу, могли положить сахар (Ухта) или яйца (Гомсельга), иногда — конфеты или чай (д. Каркуярви, Вокнаволоку)⁵³.

«Нищие» в доме чаще всего вели себя соответственно разыгрываемой роли, т. е. благопристойно. «Короб в руке, хромает, с палкой идет, шапку скинет, кланяется — давали стряпню» (Климколя). Однако «калеки» не всегда воспринимались как нищие, часто используя сделанное уродство, они превращались в своего рода шутов. Подчеркивание и выпячивание в поведении и внешнем облике неестественности и убожества превращало действие в гротесковое изображение несообразностей окружающего мира.

«Инородцы». Так условно можно назвать ряженных, изображавших лиц иной этнической принадлежности и несущих элемент экзотики. Так, на севере у русских известны такие персонажи ряжения, как «лопари», «самоеды», в районах Восточной Финляндии — «русские» (как правило, ряженные с медведем — «медвежья потеха»). Наряду с костюмом воссоздается манера поведения, подчеркивается непонятная речь и другие признаки иной культуры, например танцы и музыка, как правило, пародированная.

В карельских деревнях чаще всего рядились «цыганами». В Реболах «цыгане» надевали цветастые платки и шали, расшитые передники и *гарусты* (2946/9; 2949/9; д. Суулуасуари). В Тунгуде и других местах «цыган» появлялся в вывернутой шубе с кнутом в руке (2580/1). Разряженные в яркие платки и сарафаны «цыганки» в д. Мунозеро (людики) гадали присутствующим по руке, изменяя голос (3066/18). В д. Челкка у ребольских карел «цыгане» приходили попрошайничать, протягивая хозяевам без слов пустую корзину (2957/13). «Цыгане» могли появиться с гармоникой, лихо отплясывая.

Представители иной национальности в силу своих особых, зачастую экзотических для коренного населения внешних признаков и образа жизни часто местными жителями наделялись и особым знанием, делающим их своего рода

ведунами или даже колдунами. Это же относится и к цыганам, которые в глазах карел могли быть знахарями, лечащими болезни, или ведунами, находящими пропавший скот⁵⁴.

«Свадебщики». Ряженные в Карелии (что было характерно для всего Севера) разыгрывали сватовство, а также отдельные моменты свадебного ритуала, но чаще всего изображали жениха и невесту. При этом мужчины изображали женщин и наоборот; тексты, поведение и внешний вид, как правило, были пародийными. В д. Галезеро у людиков «женщины» надевали сарафаны, казачки, сорочки с вышивкой, а «мужчины» — вывернутые шубы, перепоясанные красными кушаками, чоботы на ноги; в д. Мунозеро — сарафаны, по пять и более штук станушек, передники из вышитых полотенец (3066/1, 18). В д. Вуокинсалми (ухтинские карелы) за один вечер можно было увидеть несколько пар «женихов» и «невест»⁵⁵; «жених» вел «невесту», покрытую большим платком — фатой (1596/8, д. Ладвозеро). На Сямозере разыгрывали сватов: «с правого плеча на поясницу завязывали полотенце, а с левого на пояс — рубаху», в д. Олекка (оз. Сямозеро) «свадьбу играли: полотенца на поясе — “дружка” и “молодые” ходили» (МА, 1984). В д. Линдозеро «свадебщики» завязывали вокруг талии полотенца, ходили с сучковатыми посохами патьвашек — «будто сватать ходили» (2035/18). В д. Суулуасуари у ребольских карел ряженные «сватами ходили — говорили, войдя: “Мы сватами пришли, большими гостями”, в руках держали палки, у “мужчин” вывернутые шубы, а “жених” (переодетая девица) был в костюме» (2949/9).

Для Севера в целом характерна «свадебная направленность» святочных игрищ. «Свадебная игра под Новый год... в условиях Русского Севера... приняла более сложные формы инсценировок; в центральной полосе России она не имела таких развернутых форм, сохранив тему брака в отдельных играх и песнях»⁵⁶. В. И. Чичеров тему брака на святочных вечеринках считает исконной и связывает с возможным видоизменением эротических игр и обычаев периода зимнего солнцестояния. Помимо того, что сами молодежные беседы выполняли «подготовительную функцию» для заключения будущих браков, усиленные свадебные мотивы можно рассматривать в общем контексте обрядового эротизма как магическое воздействие на оплодотворяющие силы природы. В этом контексте немаловажен и тот факт, что зимние Святки у северных карел, наряду с летними праздниками, были временем заключения браков. Так было, по крайней мере, в северо-западных районах — Муезерском, Калевальском, части Лоухского, имеются упоминания из Святнаволока и других мест южной Карелии. Что касается ряжения, то в изображении свадеб и сватовства на зимние Святки главным, по-видимому, было состояние переходности, в котором, по народным представлениям, пребывали брачующиеся и их родственники.

На Карельском перешейке в старые времена было традицией на св. Кнута (7 января) устраивать так называемую «свадьбу ропакко» (ropakonhäät). *Ропакко* здесь называли ряженных (ср.: *gorponen* — ‘берестяная коробка’; *горо* — ‘грош’, ‘лепта’; *antaa goronsa* — ‘внести свою лепту’ — финск.). «На Кнута проводили шуточные

свадебные церемонии, когда огромная толпа шествовала по деревенской улице. Мужчины были переодеты женщинами, а женщины — мужчинами⁵⁷. Шествия ряженных и их поездки на лошадях в соседние населенные пункты, в которых принимало участие практически все взрослое население деревни, в целом характерно для южнокарельской традиции (см. ниже).

«Специалисты». К этой группе ряженных относятся всякого рода деревенские умельцы, которые, как правило, уже на профессиональном уровне занимаются ремеслом. Это «пастухи», «кузнецы», «шорники», «гончары», «охотники», «рыболовы» и т. д. К этой же группе следует отнести деревенских «богачей», «духовенство» и «солдат». Например, «попами» рядились на Сямозере (МА, 1984), а «богатыми» — в Линдозере (2035/18), «солдатами» — в Реболах: «Оденутся солдатами, человек восемь, угощают табаком из кисетов» (2942/6). «Пастухи» в д. Кимовары трубили в пастушью трубу (2962/9), а в д. Ровкулы девицы изображали «охотников»: «Наденут мужицкие штаны, какой-нибудь армяк, перепоясанный ремнем; сзади на поясе топор; на лицо — марлю; брови, глаза черными рисуют...» (2935/1).

Персонажи этой группы объединяются с «инородцами» в силу своей исключительности, что особенно касается «попов», «богачей» или «солдат». Относительно «специалистов» следует сказать, что их исключительность прежде всего связана с теми особыми, недоступными для всякого члена крестьянской общины знаниями и умениями, которыми они обладали. Более того, профессионал, по канонам традиционного мировосприятия, не может быть не связан с потусторонними силами, направляющими его действия и обеспечивающими удачу (ср.: «договор» пастуха и охотника с лешим, рыбака и мельника с водяным и пр.), что объединяет его с профессионалами-колдунами и знахарями. Во многом суеверное отношение к специалистам связано с их функцией создателя, творца (ср.: кузнец Илмаринен как творец, демиург и колдун в карельском эпосе). Специфические функции, которые выполняют «поп» или «солдат», связаны в народном мировоззрении с их особыми умениями и навыками: поп в силу связи с потусторонним миром замещает в глазах крестьянина знахаря или колдуна, то же самое можно в какой-то мере сказать и о «солдате-служивом» (ср. особую популярность в фольклоре этих образов).

«Покойники» и «нечистая сила». Одной из самых популярных масок ряжения в южной Карелии, по М. Георгиевскому, наряду с «нищими», были хухляки с натянутым на себя белым постельником⁵⁸. На Сямозере «покойниками одевались: из репы делали длинные зубы, сажай или мукой лицо измажут, наденут белые кальсоны и нижнюю рубаху да завернутся в простыню» (МА, 1984). Тот же наряд зафиксирован и на Севере: «Весь в белом, исподнее и белая шапка или маска на голове» (3055/22, Лоухский р-н). В салминских деревнях в Приладожье, по описанию Н. Саухке, молодежь на лошадях отправлялась в соседнюю деревню, беря с собой все принадлежности ряжения. По дороге переодевались, становясь смутами, и к упряжи и задкам саней прицепляли белые платки и простыни. «Через деревню проезжали уже ряженными: белые простыни и платки реяли в воздухе,

ряженные горланили песни, играли на инструментах, шумели и галдели. Так, словно жители иного мира, проезжали деревню и в конце ее поворачивали обратно», направляясь на вечеринку. В деревнях на Олонецкой стороне ряженные всей деревней отправлялись в соседнее село, при этом санный поезд весь был обвешан простынями и белыми платками⁵⁹. Те же атрибуты санного поезда ряженных отмечены у тунгудских и ухтинских карел.

Несомненный интерес представляет и ряжение нечистой силой — чертями или нечистым духом, который в деревнях южной Карелии назывался *кару*. Несмотря на то, что на севере в обыденном языке термин отсутствует, в Реболах кару сохранился как персонаж ряжения. «Наряжались кару — будто лешим, говорили, что они (кару. — *А. К.*) на горах жили, когда идут по лесу, то величиной с деревья будут. Кару наряжались здоровые, высокие мужчины, на лицо надевали бумажную маску, а под ней из железа будто зубы сделаны» (2942/6).

Особая сакральность, мифологичность времени календарного периода Святков, переходность его (уничтожение старого и сотворение нового) являются причиной лиминентности всего мироздания, всего происходящего и существующего в данном временном отрезке. В состоянии переходности, т. е. процессе потери некоторой старой сущности и приобретения новой, находился и человек. Представление карел о том, что в зимние Святки человек лишается своего духа-покровителя наиболее ясно свидетельствует о состоянии человеческой природы в данный период. В той или иной степени подобные представления можно считать универсальными для момента «мифологического возврата» ко времени первотворения, каковым, по сути, и является календарный переход от старого к новому году.

Именно в этом ключе следует рассматривать и ряжение как таковое. По крайней мере, идея некой «перевернутости» мироздания постулируется всем его ходом. Все рассмотренные выше маски и создаваемые ряженными «образы» едины в своей мифологической основе: изображаемые персонажи представляют собой человека в переходном состоянии, в ситуации, когда в нем отсутствует некое жизненно важное качество. Перед нами как бы «получеловек», находящийся в состоянии «временной смерти», в момент отсутствия социального статуса и даже человеческого облика. Здесь и такое «возвращение к первотворению», как превращение в животных или в представителей потустороннего мира («покойники», «нечистая сила»), «перерождение» в «калек» и «нищих», отсутствие у которых статуса и рода-племени уже вело к осознанию их неполноценности (ср.: в Северной Финляндии зафиксировано представление о том, что у нищих и бродяг нет души), и как следствие — приписывание им связей с иным миром. Отсутствие социального статуса есть основная характеристика «прототипов» таких персонажей, как «инородцы», «свадебщики» (главные действующие лица на свадьбе), «солдаты» и пр. Здесь и «специалисты», своей исключительностью (особыми знаниями) и занимаемым положением между двумя мирами маркирующие как бы постоянное переходное состояние; здесь и объемлющий практически все виды

ряжения трансвестизм и перевернутость с ног на голову социальных институтов, в целом не свойственное человеку вне обряда и неприемлемое в обыденное время поведение ряженных.

Время и мир «перевернуты», однако именно в этом «перевернутом» мире путем целенаправленных магических действий следовало возродить мир прежний, а точнее — сотворить новый. На этом фоне сбор ряженными и колядовщиками ритуальных блинов, печений и другой обрядовой пищи или предметов можно квалифицировать как получение (через магическую сотворяющую силу рождественской трапезы) духа-охранителя на будущее. Здесь показателен пример из Восточной Финляндии, приводимый И. Хаутала: «Все, что собирал (при обходе дворов) Кнут (артель ряженных), съедали всей деревней вместе: собирались вечером в каком-нибудь вместительном доме»⁶⁰.

В начале XX в. в Ингермаландии и на Карельском перешейке был зафиксирован обычай обхода невестой домов родственников жениха, что называлось *käydä susimassa* — 'ходить волком'. В домах невеста собирала шерсть, после чего из этой шерсти ткались и вязались предметы, которыми она одаривала на свадьбе своих будущих родственников⁶¹. Обходы дворов, связанные со сбором продуктов (ритуальных по своей природе, хотя бы в силу сакральности момента; ср.: сбор яиц и проч. пастухом на Покров; одаривание яйцами на Пасху; «петровщина» и т. д.), при стремлении приобщить к действию всех членов общины или рода так же, как и в вышеприведенном примере, были, вероятно, связаны с особым маргинальным, критическим состоянием отдельного коллектива или всего социума. «Обмен дарами и текстами», который происходил между домохозяевами, колядовщиками и ряженными, мог состояться только при появлении последних в доме: «принести Рождество в каждый дом» было целью обхода ряженных в Аконлакше. Если для обряда колядования основой были ритуальные тексты-заклятия (ср.: если, согласно мифологическому представлению, не зачать, не «кликнуть» здоровье, благополучие, удачу или Таусень — Новый год, то сами они не придут и не наступят), то для ряжения — факт появления в доме в соответствующем обличье при соблюдении специфических обрядовых стереотипов поведения.

На Святки парни в домах девиц и, наоборот, девицы в домах, где жили взрослые парни, устраивали «шалости»: заваливали вход в дом, например, привалив и привязав к двери хозяйские сани⁶² (д. Мянкусельга), затыкали трубы сеном или тряпьем в Реболах (закрывали трубы прежде всего в тех домах, где шла складчина и пряжились пироги), разваливали каменки или снимали окна в банях, раскидывали колосники в ригах (салминские карелы)⁶³, выпускали лошадей из конюшни на улицу⁶⁴, повсеместно спускали под гору сани, таскали по деревне без ведома хозяев прочий скарб, например, катали бочки из-под воды по дорогам (д. Аймолакша, Лендеры) или разваливали поленницы у домов. В Салми во время посиделок девицы шутили над парнями: выворачивали карманы верхней одежды, зашивали рукавицы, подвешивали к одежде веники и т. д.⁶⁵ Отметим, что заваливание дверей и прочие шалости молодежь традиционно устраивала также на летние Святки в период от Иванова до Петрова дня.

На зимние Святки действовал ряд запретов, нарушение которых, по народным представлениям, приводило к нежелательным последствиям в домашнем хозяйстве или в жизни домочадцев. В Святки вообще старались быть дома, все поездки осуществлялись до их начала или после Крещения, промысловики и работники «в отходе» на время Святков возвращались домой. В Святки делались лишь самые необходимые работы по дому. Везде действовали ограничения: нельзя было шуметь или стучать (даже детей старались утихомирить рассказами о нечистой силе), было запрещено ткать и прясть (Старуха Виеристя оборвет нить; 1312/1, д. Вокнаволоок) и вообще трогать прялки и пряжу (в некоторых местах прялки убирали и закрывали в чуланах), лишь на севере можно было вязать из готовой шерстяной пряжи. Повсеместно нельзя было стирать белье, делать зольный раствор для стирки и выливать грязную воду на улицу, выбрасывать угли, как и вообще выносить какой-либо мусор. Нарушение этого запрета влекло за собой образование ржавчины и спорыньи на злаках в будущем году. Золу нельзя было трогать даже в печи (печь чистили перед Святками; 3066/26, д. Мунозеро) — иначе заболеешь или это приведет к смерти старших родственников (2643/4, д. Пертозеро Ругозерской волости). Запрещено было в это время стричь овец и, соответственно, трогать инструмент для стрижки, нельзя было молотить на ручной мельнице зерно, а также трогать поленницу (в некоторых местах отмечали, что дрова складывали в доме, при этом столько, чтобы хватило на все Святки). В Салми предупреждали, что «человек столько раз будет жаловаться на хворь в будущем году, сколько раз тронет поленницу в зимние Святки»⁶⁶. Вообще старались не трогать ничего вне дома — нельзя было ходить в лес с топором и что-то рубить там, в старые времена в этот период не топили бань и не ходили с открытым огнем по улице в темноте (2962/4, д. Кимовары). Ограничения касались и проруби: после захода солнца нельзя было ходить за водой, а когда брали воду днем, то, взяв ее, «с благословением закрывали люк (деревянная крышка на проруби. — *А. К.*) и плотно засыпали снегом» (3057/9, д. Тумча Лоухского р-на). По материалам из Салми, в течение рождественских праздников не позволялось «нарушать поверхность воды», т. е. брать воду из проруби, так как человек, нарушивший этот запрет, лишался всяческой удачи в делах и в личной жизни в будущем году. Поэтому все емкости в доме заполняли водой до Рождества⁶⁷. Здесь речь идет только о двух-трех днях рождественских праздников, но в прошлом, возможно, запрет распространялся на все Святки (ср.: у лопарей было запрещено пользоваться прорубью в период Святков). Общим запретом было также произносить слово «медведь» в зимние Святки, так как иначе он может летом задрать корову в стаде. Говоря о медведе, следовало пользоваться эвфемизмами, например «широкая лапа» и т. д.

Все вышеперечисленные запреты были направлены на сохранение целостности природного окружения человека и ограничение обычной его деятельности до минимума (как отмечали женщины, мужчины на Святках вообще не работали, а женщины выполняли самые необходимые работы, связанные с уходом за скотом

и приготовлением пищи), что в целом соотносится с мифологическими представлениями о периоде Святков как сакральном времени первотворения, когда каждое действие особо значимо и может иметь последствия в будущем.

Все действия гадающих и ряженных в Святки относились к области ритуального поведения, строго регламентированного мифологическими представлениями. Если сопоставить действия, производимые гадающими и ряженными, и их поведение с вышеприведенными запретами, то обнаружится постоянное (и сознательное) нарушение последних. В данном случае налицо ритуальное нарушение табу, т. е. обрядовое поведение, подчиненное особым правилам, присущее вообще первым работам трудового цикла или началу любой деятельности (ср.: табуация до определенного момента какой-либо деятельности или поведения и разрешение их — снятие табу, связанное с проведением обряда, например, началом сбора плодов и освящением первых плодов в церкви). Ритуальное нарушение табу есть черта обрядового поведения, направленного на отрицание старого и сотворение нового качества — мифологической основы всей обрядности зимних Святков.

Примечания

¹ Статья является частью текста диссертации, написанной в 1980-е гг. По «зимней тематике» автором на русском языке опубликован также доклад «Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел» в Материалах VI Международного Конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. I. С. 227—229.

² Еще одним локальным термином, распространенным в карельских деревнях в нижнем течении реки Кемь было название ряженных *гуляшники*.

³ Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 86—87.

⁴ Suomen kielen etymologinen sanakirja Helsinki, 1955. I. S. 83.

⁵ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозных представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 107.

⁶ Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографическое исследование Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 93—94.

⁷ Virtaranta P. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo — Helsinki, 1961. S. 176.

⁸ Куликовский Г. И. Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб, 1898. С. 134; Олонецкие губернские ведомости. 1896. № 61.

⁹ Karjalan kielen sanakirja. Helsinki, 1974. II. S. 338.

¹⁰ Ibid. 1968. I. S. 351.

¹¹ Helminen H. Syysjuhlat. Porvoo. 1929. S. 73.

¹² Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. М., 1980. С. 91.

¹³ Hautala H. Vanhat merkkipäivät. Helsinki, 1948. S. 419.

¹⁴ Рыбников П. Н. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. III. С. 148.

¹⁵ Духовная культура... С. 104.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Маслова Г. С. Kegrin päivä у карел Калининской области // СЭ. 1937. № 4. С. 150—152.

¹⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 111.

¹⁹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 301.

²⁰ Nuutti, suomalainen karnevaali. Toim. Carsten Bregenhøj, Urpo Vento. Tampere, 1975. S. 40.

²¹ Ibid. S. 19.

- ²² Тэдрэ Ю. Осенне-зимний период эстонского народного календаря и обрядность Мартынова дня // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 105.
- ²³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973 и др.
- ²⁴ Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Сб. МАЭ. Л., 1972. Т. XXVIII.
- ²⁵ Он же. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977. С. 132.
- ²⁶ Там же. С. 71.
- ²⁷ Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 93.
- ²⁸ Максимов С. В. Указ. соч. С. 295—303.
- ²⁹ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. VIII. С. 65.
- ³⁰ Пронн В. Я. Указ. соч. С. 101—103.
- ³¹ Там же. С. 101.
- ³² Виноградова И. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
- ³³ Holmberg U. Lappalaisten uskonto. Helsinki, 1915. S. 22; Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980 и др.
- ³⁴ Шитова С. Н. Финно-угорский компонент в народной одежде башкир // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 18.; Халиков А. Х. О структуре археологических культур восточно-европейских финно-угров в I тысячелетии н. э. // Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Turku 20—27. VIII. 1980. Turku, 1981. Pars. VIII. S. 358; Назаренко В. А. Погребальная обрядность приладожской чуди. Л., 1983. С. 8 и др.
- ³⁵ Шитова С. Н. Указ. соч. С. 19.
- ³⁶ Белицер В. Н. Народы европейской части СССР. Т. 2: Коми. М., 1964. С. 433.
- ³⁷ Кагаров Е. Г. Указ. соч. С. 161—163.
- ³⁸ Сурхаско Ю. Ю. Карельская... С. 145; Конкка У. С. Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 146.
- ³⁹ Там же. С. 147.
- ⁴⁰ Иванов А. И. Повенецкие корелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания // Олонецкие губернские ведомости. 1863. № 10.
- ⁴¹ Кагаров. Е. Г. Указ. соч. С. 163.
- ⁴² Reponen A. Metsäsuomalaisten ikäkylpy ja ilokylpy. Kalevalaseuran vuosikirja 11. Porvoo, 1931. S. 157.
- ⁴³ Virtaranta P. Vienen kylä kiertämässä. Helsinki, 1978. S. 163.
- ⁴⁴ Духовная культура... С. 105—106.
- ⁴⁵ Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 97; Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. СПб., 1911; Олонецкие губернские ведомости. 1896. № 60, 61; Максимов. С. В. Указ. соч. С. 296; Завойко Г. К. В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. 1917. Вып. VIII. С. 26.
- ⁴⁶ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ОЛЕАЭ. 1878. Ч. I. Кн. V. Вып. 1. С. 127.
- ⁴⁷ Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. I. С. 92.
- ⁴⁸ Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 38—45.
- ⁴⁹ Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 91.
- ⁵⁰ Журавский А. Европейский Русский Север // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 16. С. 300—302.
- ⁵¹ Пронн В. Я. Указ. соч. Л., С. 111.
- ⁵² Jyrinoja V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965. S. 129.
- ⁵³ Virtaranta P. Vienen kylä kiertämässä. S. 167.
- ⁵⁴ Lähisukukielet. Näytteitä uralilaisista kielistä III. Toim. Pertti Virtaranta, Seppo Suhonen. Suomi 119:3. Helsinki, 1978. S. 15.
- ⁵⁵ Virtaranta P. Vienen kansa muistelee. Helsinki — Porvoo, 1958. S. 581.
- ⁵⁶ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957. С. 57.

⁵⁷ *Vuorela T.* Kansanperinteen sanakirja. Porvoo — Helsinki — Juva, 1979. S. 396.

⁵⁸ *Георгиевский М.* Святки в деревнях Олонецкой губернии и различные гадания // Олонецкие губернские ведомости. 1889. № 46.

⁵⁹ *Sauhke N.* Karjalan praasniekat. Jyväskylä, 1971. S. 367.

⁶⁰ *Hautala J.* Op. cit. S. 37.

⁶¹ *Nirvi R. E.* Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa. Suomi 123:3. Helsinki, 1982. S. 11–62.

Духовная культура... С. 112.

⁶³ *Hautala J.* Op. cit. S. 420.

⁶⁴ *Sauhke N.* Karjalan... S. 368.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid. S. 349.

⁶⁷ Ibid.

СВЯТКИ В ПАНОЗЕРЕ, ИЛИ КРЕЩЕНСКАЯ СВИНЬЯ

(Опубликовано ранее: «Панозеро — сердце Беломорской Карелии» / Ред. А. П. Конкка, В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2003. С. 130—153).

Святки, святочное время, период между Рождеством и Крещением называется у северных карел *виериссян кески* (*vierissän keski*), т. е. «крещенский промежуток», что, вероятно, отражало древнее представление о святочных днях, воспринимавшихся «яко деньедин»¹. В свою очередь, у южных карел-ливвиков святочное двенадцатидневье называлось *сюннюнмуа* или *сюннюннайгу* (*syunnunmuu*, *syunnunaigu*), т. е. «земля Сюндю» или «время Сюндю» по имени святочного духа Сюндю, спускающегося на землю в канун Рождества и уходящего на небо (или в воду, например, у северных людиков) накануне Крещения². В карельской мифологии некоторые календарные, а в особенности святочные персонажи духов-хозяев отличаются особой разработанностью по сравнению с соседями на востоке и западе, где, не в последнюю очередь, активная деятельность церкви способствовала замене «языческих» божеств уже несколько столетий назад христианскими святыми или их антагонистами, относящимися к разряду «нечистой силы». Карельская календарная устная традиция, являясь во многом уникальной, предоставляет исследователю качественно новый материал для построения гипотез относительно путей развития и функционирования мифологических представлений в Северной Европе, помогающих, в свою очередь, выяснению ранних этнических связей и взаимовлияний на данных территориях. В коротком обзоре невозможно дать даже перечень фактов, могущих стать предметом сравнительного анализа в этой области. Следует, однако, сказать, что некоторые интереснейшие темы можно почерпнуть в календарной традиции села Панозера. Здесь обнаружились и такие факты, которые заставили иначе взглянуть на весь комплекс календарных представлений карел.

Для того чтобы понять характер и место бытовавших в Панозере мифологических представлений и обрядности, связанной со святочным временем, нам необходимо, хотя бы в общих чертах, обрисовать картину распространения данных представлений на севере Карелии.

На юге территории, занимаемой населением, говорящим на собственно карельском диалекте карельского языка, к которому относится и говор села Панозера, а именно у ребольских и сегозерских карел, еще рассказывают о Сюндю или Сюнди (имя святочного духа-хозяина южных карел), хотя для обозначения периода Святки уже используют наименование, тяготеющее к северно-карельской традиции «виериссян вяли» (*vierissän väli*) или уже чисто северно-карельское «виериссян кески», которые по своему смыслу идентичны. В средней Карелии, в отличие от южных районов, формируется устойчивое представление о связи святочного духа с водной

стихий. Сюдю в этих местностях появлялся на земле из проруби, о спуске его с неба здесь уже не говорили (в то же время в некоторых северно-карельских деревнях вдоль границы с Финляндией мотив опускания святочного персонажа с небес появляется вновь). Достаточно цельными выступают и поверья о внешнем виде персонажа. Наряду с тем, что многие рассказчики объявляли его невидимым, проявляющим себя лишь различными звуками, например, во время гаданий или «слушаний», нередко сведения о том, что Сюдю представляет из себя мохнатое, часто черное существо, «круглое и большое как копна сена» (ФА*, 2940/2, 2945/7, Реболы 1986, записи автора). Величину Сюнди в ребольской деревне Чёлка характеризовала поговорка: «Сюнди ходит по земле, на ноги лодки надевает, невода портянками завернет» (ФА, 2951/1). «В Сегозерье Сюдю — таинственный дух, которого следовало бояться, которым старшие пугали непослушных детей. Округлая форма Сюдю способствовала и способу его передвижения. Убегавшая с места гадания девица, обернувшись, увидела, как «куча сена вслед (за ней) перекачивается, так до крыльца дома и докатилась. «Сюдю в шубах из проруби поднимается, крутится по земле»³. Отметим также, что Сюдю, по материалам из Сямозера, иногда является и в образе летающего над землей холста⁴.

На севере Карелии, в Калевальском и Лоухском районах, известны представления о *Виериссян акка* (*Vierissän akka*) — бабе Виеристя, время пребывания которой среди людей, по некоторым сведениям, длится от 21.12 до Крещенского сочельника (5.1. ст. стиля) или несколько дольше. Граница бытования термина *Виериссян акка* на юге практически совпадает с границей бывших Олонецкой и Архангельской губерний, разделявших ранее Карелию на две части по линии восток — запад. На самом севере Ребольской волости, в деревне Ровкулы, рассказывали о *Сюннюн акка* (*Synnyn akka*) — бабе Сюдю, где, как видим, первая часть имени персонажа соответствовала представлениям южных районов, вторая же относилась к северно-карельской традиции. Однако уже в нескольких десятках километров севернее, на южном берегу приграничного озера Каменного (*Kiitehenjärvi*), по которому проходила граница губерний, в деревне Мииноа в качестве «святочной хозяйки» фигурировала Виеристян акка, которую отправлялись «слушать» на прорубь, зная наизусть ответы на серию вопросов (см. ниже), задаваемых бабой Виеристя гадающим⁵. Таким образом, здесь уже присутствовали основные черты комплекса представлений о святочном духе, характерного для населения Беломорской Карелии. Предполагалось, что южная граница распространения данных верований идет в восточном направлении, захватывая Юшкозеро и Панозеро, но, обходя тунгудскую группу карел с севера, т. к. автор, детально опрашивая население тунгудских деревень по календарной обрядности в 1980 г.** , не обнаружил там поверий ни о Сюдю, ни о Виериссян акка. Относительно Юшкозера основу для данных предположений давали материалы экспедиции 1971 г., участниками которой

* Фонограммархив Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН.

** Некоторые материалы этой экспедиции опубликованы: Степанова А. С. Устная поэзия тунгудских карел. Петрозаводск, 2000.

были Н. Лавонен, П. Лукина и А. Конкка, в Панозере же этнографический материал не собирался. В любом случае, граница бытования данных верований на востоке Беломорской Карелии была довольно расплывчата.

Что же представляла из себя Виериссян акка по поверьям северных карел? Известный финский исследователь и крупнейший собиратель-этнограф Самули Паулахарью (опираясь в основном на сведения, полученные в 1910-е гг. от уроженки деревни Войницы нынешнего Калевальского района Анни Лехтонен) приводит интереснейшее и во многих своих деталях единственное в своем роде описание интересующего нас духа Святков. В своем рассказе о святочном времени он отмечает, что это время особое, когда жить следует осмотрительно и перечисляет ряд запретов. Помимо общих запретов на многие виды работ, он упоминает и такие: передвигаясь в вечернее и утреннее время по улице, следует как можно меньше пользоваться огнем для освещения, нельзя ничего трогать в хлеву и брать воду из проруби в темное время. Все сны в эти дни были особо знаменательны.

Весь период виериссян кески на земле хозяйничает баба Виеристя — устрашающее с виду существо со взлохмаченными, торчащими во все стороны волосами. Говорят: «Баба Виеристя что лохматая мутовка» (*turjushärkin*, где *turjus* — нечто волосатое, косматое, всклокоченное). Неопрятному, плохо одетому человеку так и говорили: «Ну, ты и Виериссян акка!» За три дня до Рождества она спускается с неба и возвращается обратно в духов день (7.1). Баба Виеристя живет в проруби, но время от времени поднимается на поверхность и бродит по земле. В риге она молотит, в хлеву гладит коров и приговаривает при этом, будут ли они здоровы (в наступающем году), в амбаре громыкает досками от закромов и говорит, что в этом ларе или пустые закрома и т. д. В бане она парится, а в избе, случается, возится под столом, поэтому, когда никого нет в избе, ее иногда там и слушают, накрывшись скатертью. Виериссян акка тогда будто бы рассказывает, будет ли дом с достатком или станет беднеть⁶ (SKS, Paulaharju, 4481, 1911 Vuonninen)*.

Мотив «спуска с небес» локализуется по имеющимся сведениям, помимо Войницы, лишь в расположенной на севере от нее деревни Тихозеро, тогда как в остальных местностях усиливается связь бабы Виеристя с «хозяйкой вод», водяницей, вплоть до полного слияния на терминологическом уровне этих мифологических персонажей на севере Лоухского района и у карел Мурманской области (по данным экспедиции автора 1987 г., ФА, 3053—306). В деревне Вокнаволоок рассказывали, что «баба Виеристя выходит в канун Рождества из проруби величиной с льняное семя, а уходит обратно в Крещение величиной с воз сена. Для того, чтобы баба Виеристя могла в это время свободно входить и выходить, проруби специально увеличивались и возле них ставили особые кресты, в которых не должно было быть железных гвоздей. Чтобы баба Виеристя не вредила людям, нельзя было работать при свете (лучины и камелька), несмотря на то, что день в это время на севере очень короток. Нельзя было также оставлять работ недоделанными»⁷.

* Suomalaisen kirjallisuuden seura. Kansanrunousarkisto. Финское литературное общество. Фольклорный архив.

Здесь же была записана и версия, по которой Виериссян акка вырастает до величины копны сена, собирая людские грехи (мотив очищения перед наступлением нового временного периода)⁸.

Наиболее короткой, но и наиболее распространенной на севере была формулировка: баба Виеристя ходит две недели по земле и уходит в прорубь. С собой в прорубь она могла утащить и баловавшихся на улице детей: «Она, якобы, и дегтем обмажет и в прорубь затащит — детей пугали на Святки — в проруби живет, да в риге... С детства она осталась в памяти как ведьма какая-нибудь злокозненная, бывало, про старух с плохим характером говорили: “Вот баба Виеристя!” Если что плохо сделаешь (говорили нам): “Ну, вы и бабы Виеристя!”» (ФА, 2926/13а; 1927/16, записи автора в пос. Калевала, 1980). В упомянутом выше рассказе из деревни Мииноа Кимасозерской волости подчеркивалось, что особенно детям вменялось в обязанность знать «слова бабы Виеристя» наизусть и таким образом быть подготовленными к возможной на Святки встрече со сверхъестественной силой, «а если не знал, то Виериссян акка утащит!»⁹ Однако поведение на виериссян кески было строго регламентированным не только для детей. «Предупреждали, что в это время нельзя ничего плохого говорить и особенно шуметь и озорничать, иначе баба Виеристя заявится ночью в избу. Однажды, когда сильно шумели и испугались, что теперь уж точно придет баба Виеристя в гости, то (провинившимся) надели на головы пустые молочные горшки на ночь. А кто-то один не послушался и не надел на голову горшок, дак баба Виеристя ночью пришла и снесла голову тому, кто спал без горшка» (ФА, 2000/3, Вокнаволоок).

Сакральное, опасное и таинственное время перехода от старого года к новому требовало защиты от сил потустороннего мира. В деревнях Калевальского района вечерами в Святки было принято рассказывать сказки. Каждая рассказанная сказка образовывала, по сохранившимся до наших дней поверьям, вокруг дома железный обруч, служивший оберегом. Для «снятия обручей» по утрам в доме загадывали загадки, и каждая правильно отгаданная загадка, одна за другой, снимала магические круги¹⁰. Заметим здесь, что подобные охранительные круги во время гаданий создавали при помощи заговоров знахари или сами гадающие, когда «слушающие» находились в непосредственном контакте с предсказывавшими будущее святочными духами.

Связь Виериссян акка с водой особенно ярко проявляется в популярных в Карелии рассказах о слушании у проруби. Именно этот вид гадания (который наряду с такими, как слушания у риги и амбара, а также в пустующем доме, считался наиболее «страшным») был обставлен целым рядом требований и правил, несоблюдение которых приводило к тому, что баба Виеристя пыталась утащить незадачливых «слушателей» в прорубь или в незамерзающий порог на реке. Широкое распространение по всей Карелии имеет известный сюжет о «коровьем хвосте»: «Слушали утром на «оловянной воде», да сидели на коровьей коже. Слышим — что-то больно сильно шуршит, покрывало с головы-то сняли — водяной нас в порог уже тащит. Это хвост у нашей шкуры остался неочерченным, когда ножом

(вокруг гадающих) чертили, чтобы когти до них не дотянулись» (ФА, 1394/1, Вокнаволок). «Оловянная вода» (*tinavesi*) или вода, остающаяся после литья олова (как правило, олово лили в ночь на Новый год), часто использовалась для дальнейших магических действий. Как видим, в этом рассказе из того же Вокнаволока фигурирует не Виериссян акка, а водяной. Дело в том, что на севере возможно в одних и тех же местах встретить замену термина Виериссян акка на «ветехини» (*vetehini*) — «водяной» или на «виенэмянтя» (*vienemäntä, vejenemäntä*) — «хозяйка воды». Знаменательно в вышеприведенном тексте также и упоминание такой детали, как когти водяного.

Водяной действительно иногда выпускает свои когти, как в быличке о поднятой из воды лошади, ноги которой были глубоко расцарапаны водяным, старавшимся ее утопить*. Но удивительно то, что и святочный дух Сюдю у поросозерских карел имеет когти, которыми пользуется, поднимаясь на небо в крещенский сочельник**. Здесь речь о водяном не идет, поэтому и параллели этой мифологеме следует искать в более широком диапазоне верований. Таковыми могут быть, например, «каменные когти» громовержца Укко, которые (по материалам А. П. Баранцева) карелья-людики называли «сюннюнталтта» (*synnyntaltta*) — «божье долото», буквально «долото Сюдю» — заостренные каменные неолитические топоры, по поверьям упавшие с неба. В соответствии с некоторыми представлениями, по пути на тот свет умершие должны преодолеть каменную гору, для подъема на которую им были необходимы ногти, иногда же эта гора представлялась стеклянной или хрустальной¹¹.

Таким образом, несмотря на общий антропоморфный характер Виериссян акка на севере (ср. как вышеприведенное описание, так и сам термин «акка»), в облике святочного духа, помимо фитоморфных (связанных с растительностью) начал, проявляются также зооморфные черты. То, что они не случайны, подтверждается орнитоморфностью духа Кекри, который у карел-ливвиков может нерадивым пряхам (не подготовившим к осеннему празднику Кекри — старому Новому году — положенного количества пряжи) «выклевать глаза и придавить камнем пальцы»¹². На крайнем севере Карелии образ Виериссян акка полностью сливается с «хозяйкой воды» — водяным. «Водяную хозяйку», которую видят воочию часто именно летом, в деревне Руга описывали следующим образом: «...черная была «хозяйка» (ср. вышеуказанные свидетельства из Ребол), непохожа на человека, как медведь в лесу, только у медведя нет длинных волос на голове, а у нее были» (ФА, 3055/17).

Крещенская свинья

После многих лет собирательской деятельности по календарной обрядности карел предполагалось, что весь основной материал по Святкам в Карелии был уже собран, а в конце 1990-х гг., казалось бы, уже и физически (в связи с уходом старшего поколения, уничтожением деревень и запустением целых районов) было невозможно столкнуться с чем-то кардинально новым. Но оказалось, что

* Записал П. Виртаранта в Толлореке (Virtaranta P. Vienan kansa muistele. S. 70).

** Записал А. Конкка в 1984 г. в Костомукше.

нет предела устному народному творчеству, если его не ставит сам собиратель, и даже понятие «слишком поздно» оказалось в очередной раз достаточно относительным. Несомненно, однако, что в случае с Панозером необходимым условием фиксации материалов по календарной обрядности было сохранение поселения как такового, ибо в противном случае (как произошло, например, с ликвидированными соседними селами и деревнями Подужемьем, Маслозером, Ушковом, Кургиевом и т. д.) собрать воедино достаточный для выводов и заключений, т. е. репрезентативный материал у расселенного по округе (большой частью в городах) населения было бы практически невыполнимой задачей.

Совершенно неожиданно возник новый святочный персонаж. Наталья Поздняк привезла из поездки в Пизьмогубу и Панозеро в 1995 г. удивительный материал: в обеих деревнях рассказали, что на Святки на земле хозяйничала неведомая Крещенская свинья! Тут уже пришлось вспомнить о тексте из Фольклорного архива Финского литературного общества, отправленном туда в 1936 г. уроженцем деревни Юшкозеро Йозефом Рагуевым. До 1995 г. текст этот воспринимался мной скорее как образец остроумия отправителя, нежели как свидетельство бытования народной традиции. Однако и он дождался своего часа: «Вечером на Рождество выходит из проруби Крещенская свинья (*Vierissän siga*). Тогда начинается виериссян кески, начинают кудесовать... Между Рождеством и Крещением нельзя ходить с огнем (по улице. — А. К.). Будто бы Виеристян siga не любит огня. Когда Крещение наступит, то поп идет на иордань, мочит крест в проруби, тогда будто бы, и Виериссян siga уходит в прорубь»*.

Почему же *Виериссян siga* (или *сика*) до сих пор «оставалась в тени»? Как объяснить, что в материалах уже упоминаемой экспедиции 1971 г. в Юшкозеро о ней ни слова не говорится? Выше отмечалось, что собиратели не работали в Панозере, что же касается Юшкозера, то при изучении материалов экспедиции выяснилось, что интервьюирующие спрашивали об известной им Виериссян акка и задаваемые вопросы понимались рассказчиками без затруднений. Однако пристальное прослушивание магнитофонных записей впоследствии выявило два случая, когда в рассказе о гаданиях называлась именно Виериссян siga, на что не последовало никакой реакции со стороны интервьюеров, в то время только начинающих собирателей, для которых, к тому же, святочная обрядность была лишь побочной темой. Настолько неожиданна была информация, что она даже не была услышана! Однако все это значило, что Виериссян акка наряду с Виериссян siga, оба как святочные персонажи со сходными функциями, были известны населению Юшкозера, деревни, находящейся в 66 км по реке Кемь от Панозера на запад и, соответственно, ближе к ухтинским карелам (в том числе к Калевале и Вокнаволоку), где, по крайней мере количественно, было собрано более всего материала о Виериссян акка. Сведения, полученные в поездке 1995 г., позволяли вкуче с данными из архивов составить некий ареал бытования поверий о Виериссян siga, включающий три населенных пункта на реке Кемь и в бассейне реки Чиркка-Кемь (Панозеро, Юшкозеро и Пизьмогуба), находящихся

* Niemi O., 574, SKS, 1936, Joosef Ragueff, 40 v., Jyskyjärvi.

в пределах одной водной системы — реки Кеми с притоками, до конца 1920-х гг. бывшей единственной «магистралью», соединявшей поселения окрестных волостей, по крайней мере, в летнее время. Позднейшие исследования в Панозере подтвердили ранее полученные сведения и расширили географию явления.

Панозеро, находясь за пределами района, где происходило активное собирание народной поэзии, осталось практически неизученным как финскими, так и российскими исследователями. Это касается и фольклористов, и этнографов. Поэтому ничего удивительного нет в том, что, например, в Фольклорном архиве Финского литературного общества имеется лишь несколько зафиксированных в Панозере образцов «калевальской» метрической поэзии и рассказов о лечении болезней, а также так называемой «бытовой» магии, записанных в конце 1800-х гг. Х. Мериляйненым. Приходится ли говорить, что в нашем распоряжении до 1995 г. не было никаких сведений о календарной обрядности из Панозера. Все панозерские материалы, используемые в данном разделе, датированы 1995 или 1999—2000 гг.

Следующий рассказ записан от Ирины Македоновны Поповой (1923 г. р., Панозеро) в августе 1999 г. Интересен он живой интерпретацией той роли, которую играли интересующие нас древние поверья в новом для того времени поселковом быту 1950-х гг.: «Я работала на лесопункте в Пиявуара, как раз Святки были. В субботу после работы собирались на танцы. (Позже) девушки говорят: “Ой, мы не пойдем!” Их уже бабы напугали, Виериссян сига там, да... Там по дороге, у дамбы, повесился один мастер. Смотрите, говорят, на Святки Виериссян сига может подкинуть вам на дорогу (мертвеца) <...> Я говорю: “Была не была, я пойду”. Я так танцевать любила, что ни одних танцев не пропускала.

А надо было идти пять километров по лесу и потом еще два с половиной вдоль ручья Норваоя. Ну, иду я. А штаны мокрые на морозе замерзли, да еще положила в рюкзак хромовые сапоги, не связав их, чтобы не помялись. И вот — чем быстрее иду, тем больше шуршит. Ну, думаю, бабы мне сотворили, теперь Виериссян сига за мной идет! Иду, шуршит уж прямо тут, вот-вот схватит! Ну, дай до дамбы дойду... Дамбу как перешла на реку, да как побежала со всей мочи! Бегу, бегу и думаю: дай посмотрю (назад), есть ли там кто? Ну и взглянула чуть, а голенища сапог скрутились в рюкзак (над ним) — будто вторая голова у меня сзади, за мной бежит! Ну, тут уж я понеслась себя не помня. Добежала до бани (на краю поселка), там знакомая была на улице, спрашивает: “Что с тобой?” — “Да что, говорю, ведь вторая голова всю дорогу за мной бежала!” — “Как так? — “Дак не знаю, наверно, бабы сглазили, “пристроили” за мной Виериссян сига”. — “А посмотри, она и сейчас у тебя за спиной”. Я как повернулась, да и увидела-то толком (тьфу!), леший тебя возьми, из-за своих сапог пять с лишним километров подряд пробежала!»*

Ясного представления о внешнем облике Крещенской свиньи не зафиксировано, не считая некоторых деталей, выясняющихся при рассказах о гаданиях. Оуди Елисеева (род. в 1909 г. в Панозере), отвечая на вопрос, что она слышала о

* Записали А. Конкка и Х. Лонкила в 1999 г., касс. 15/7.

Крещенской свинье, заметила: «Слышали только, что говорили: “Ох, вы, Виериссян сият!” Это как ругательство — Виериссян сига — “ленивый”, так ленивых да неопрятных звали”» (ср. с описанием Паулахарью).

В один голос жители Панозера, те, кто еще помнил о Крещенской свинье, утверждали, что ею пугали детей: «Нас маленьких все пугали: вот будете плохо себя вести, придет Виериссян сига...» (Палага Попова, 1917 г. р., Суопасалма). «Ну, если не успокоитесь, дак придет еще Виериссян сига», — говорили, пугали детей на Святки (Майкки Филиппова/Свинко, 1920 г. р., Панозеро). Анни Сорокина (1932 г. р., Панозеро) так отвечала на вопрос, ходила ли она слушать Крещенскую свинью на Святки, т. е. гадать: «Не то что слушать, я боялась так, что (когда приходила домой в темноте) — договорилась уже с соседкой заранее — я соседку позову, быстро дверь дома (в сенях) открою, потом дверь в избу открою — и туда, а соседка уже наружную дверь закрывает, так боялась. Пугали всегда, что свинья придет, Виериссян сига...»

Как и многие представители духов-хозяев природных стихий в другое время, Крещенская свинья в рассказах о Святках выступала в функции регламентатора, строго следящего за соблюдением запретов, накладываемых на поведение людей в сакральное праздничное время, иногда жестоко наказывая «неверующих»: «Говорили ли что-нибудь про Виериссян сига? Говорили. Все время нас пугали ей. Мы детьми очень боялись Виериссян сига, как летом, так и все время. На виериссян кески, на Святки появлялась она, после Рождества, как *гуляшники* (ряженые) начинали ходить. Боялись ее сильно, раньше, говорят, пугало часто. Тетя моя рассказывала случай. Раньше перед праздником ходили всегда в баню. Пошел один мужик в баню, а за дверями кто-то все время повторяет: “Вершок воды, охалка дров. Вершок воды, охалка дров”. Он моется, видно, не обращает внимания. Позже пришли смотреть, мужик упал и в корыте с водой захлебнулся. Раньше-то деревянные корыта были в банях, вот тебе и охалка дров! Это Виериссян сига была. / Что же, не вовремя в баню пошел? / Поздно, поздно слишком, в баню раньше надо было идти. В канун Рождества вечером уже виериссян кески, святочное время начиналось. / Она на Святки на землю поднимается? / Да, в эти дни она ходит везде... / Приходит ли в избу? / Может и в избу зайдет, а двери как закроем, да скажем: “Господи благослови”, дак и не придет, не попадет тогда. Тогда никакая злая сила в избу не попадет» (Любовь Бабкина, 1923 г. р., Суопасалма).

Опасности, угрожающие людям, находящимся, особенно в ночное время, во внешнем мире вне спасительных стен дома, не могли, несмотря на психологическое восприятие их в виде реальной, объемлющей весь деревенский локус, неподвластной простому смертному силы, парализовать активную деятельность по познанию будущего устройства мира, которая, будто навязчивая идея, владела умами большей части деревенского населения, в особенности же молодежи. Во многих местах на севере Карелии рассказывали, что неудачно закончившийся контакт с Виериссян акка или хозяйкой воды (слушающий, в особенности в одиночку, ис-

пугавшись, убегает с места гадания, не расчертившись или как-то иначе нарушив правила игры) приводил в конечном итоге к психической болезни или даже смерти гадающего в будущем, на судьбу которого имевшее место событие могло каким-то таинственным образом отрицательно подействовать даже через много лет. Однако, в свойственной народному юмору манере, серьезность происходящего могла неожиданно приобрести шуточный или даже сатирический оттенок: «Упоминали ли о Виериссян сига? / На виериссян кески говорят, что слушали ее, что, мол, Виериссян сига тогда появляется. / Тогда она ходит по земле? / А не знаю, ходит ли (на самом деле), а кто-то из стариков, Графов старик или кто, рассказывал, что давно дело было — коровью кожу отнесли на середину реки, очертили, пять или шесть человек сели на нее и слушают. А кто-то, один старик тоже, на лошади едет, откуда-то сено везет, припозднился, едет по “мирской дороге” (тракт, проходивший через деревню в старое время), а они на дороге посредине реки сидят. Лошадь остановилась, дальше не идет, а они друг другу: “Слышишь?” — “Слышу, слышу!” “Скрипит, как будто лошадь идет!” А старик смотрит — не уходят — плетка в руке была — подходит, а они под платом (шалью) сидят. Перкеле (чертыхаются)! Уж я вас! — и как начнет стегать их... Все разбежались и кожу эту коровью там оставили... А потом кто-то умный рассказывал, что пришла, мол, Виериссян сига, да как они кожу-то как следует не очертили, поэтому, мол, их стегали и утащили куда-то. Надо, видишь ли, и хвост у коровьей кожи очертить, чтобы в круге был, чтобы тебя не утащили. / Испугались сильно? / Да, тут достаточно испугаешься, у многих ноги поотрезает (отнимет), не сразу убежишь...» (Васке Попов (Makun Vaske), 1926 г. р., Панозеро).

В виде комментария к вышеприведенному рассказу следует добавить, что уже сама коллизия с припозднившимся возчиком сена в ночное время на Святки кажется фантастической — рассказчиками неоднократно отмечалось, что в период от Рождества до Крещения даже днем существовал запрет практически на все виды хозяйственных работ, если в них не было особой необходимости (такowymi могло быть, к примеру, кормление скота, которое проводилось строго в светлое время суток). В любом случае, все работы по заготовке кормов или работы в лесу, а также всякого рода деловые поездки, т. е. все, происходившее вне деревни, производилось до начала святочного времени.

Холодный башмак (*kylmäkenkä*)

Интереснейшим по своим продуцирующим мифологическим деталям оказался рассказ родившегося в 1928 г. в Панозере Дмитрия Попова: «Говорили, что есть такая Виериссян сига, ходила на скрипучих ногах (*jalat sillä kritškettih*), пугали непослушных детей... Гуляшниками ходили по деревне, а потом слушали на перекрестке на лосиной шкуре, садились (на нее), сколько человек поместится, один с ножом очерчивает шкуру, чтобы леший не пришел и не унес бы... Очерчивает три раза и слова говорит какие-то, а потом нож воткнет в снег, в то место, где начал очерчивать. Кому что прислышится: кто услышит, что зерно

просеивают, это значит богатым будешь, богатая жизнь; кто услышит, что кто-то идет, скрипит холодными башмаками (*kellä kuuluu mistä päin kritškuttau tulla kylmissä kengissä*), откуда услышит (звук), туда и замуж или жена с той стороны у парня будет».

Ни одна деталь, касающаяся мифологического персонажа, в традиционном мышлении не может быть просто выдуманной. В человеческом сознании есть определенная сеть ассоциативных «координат», которая соответствует тому или иному «архетипу», поэтому следует со всей серьезностью подходить к самым казалось бы случайным и с точки зрения широкого полотна народных верований «мелким» описательным нюансам и определениям. В подобном случае, когда появляется несомненно значимый, но загадочный штрих повествования, остается только одно — активный поиск. Если при этом присутствует определенная доля везения, то он может увенчаться успехом и привести к цели, насколько вообще возможно в данном случае говорить о достижении окончательного результата. По крайней мере, сопоставление найденного сравнительного материала может дать направление, по которому следует продолжать поиск.

Довольно быстро обнаружилось, что понятие «холодный башмак (или) сапог» (речь идет вообще об обуви) фигурирует и в представлениях о бабе Виеристя у кестеньгских карел. В материале из Тухкала (ФА, 2648) повествуется о гадании на проруби, когда слушающие сидели на санях, накрывшись скатертью. Рассказчики, характеризуя состояние слушающих, добавляли одну деталь — гадающие боялись, чтобы баба Виеристя «не ударила *холодным башмаком*, боялись даже сидеть с краю».

Несколько иной характер приобрел «владелец» холодного башмака в услышанном осенью 2000 г. рассказе о сновидении жительницы Панозера Анни Поповой (1927 г. р., Юшкозеро), которая поведала автору, что некто в образе большого мужчины с лицом, закрытым накиннутым на голову «кафтаном», пришел в дом с улицы в «холодных сапогах», издававших стук замерзшей на морозе обуви, когда он поднимался по лестнице из сеней в избу. Когда этот некто остановился в проеме двери, его следовало спросить: «К добру или к худу?» (*Hyväksi vai pahaksi?*), что удалось рассказчице с большим трудом. На это он довольно невнятно ответил: «К добру».

Заметим, что явление во сне хозяевам дома — обычно прерогатива поведения домового, который часто при этом еще и «душит» или «гнетет» одного из хозяев, производя эти действия, как правило, перед каким-то знаменательным событием. Появление домового во сне толкуется впоследствии как «к добру или к худу». Данные представления известны широко за пределами Карелии¹³.

Известный финский исследователь религии финно-угорских народов Уно Харва в своем труде «*Suomalaisten muinaisusko*» о древних религиозных воззрениях финнов-суоми, обобщая представления о «маахинен», духах земли, приводит несколько отступающее от хода рассуждений замечание, представляющее для нас значительный интерес: «Эстонцы верили, что когда *külmking* (*kylmäkenkä* — хо-

лодный башмак), “который больше бродит по лесам”, “побывает на поверхности земли”, то тот, кто случайно наступит на его следы, не увидит своего дома, хотя бы он находился прямо перед его глазами»¹⁴. Итак, идет ли в данном случае речь о некой разновидности «лесного хозяина», который, по поверьям многих народов, «водит» в лесу и «прячет» скотину так, что плутающий человек или животное не может найти правильной дороги, а кружит часто на одном месте (утверждению тем не менее противостоит тезис о временном нахождении его на земле, что необычно для севера, хотя, по представлениям части великорусов, лешие по наступлении зимы проваливаются под землю, а весной «выскакивают из земли»¹⁵), в любом случае ясно, что у эстонцев, родственного карелам прибалтийско-финского народа, один из природных духов-хозяев носит название «холодный башмак». Мифологема оказывается неким знаковым символом, «узлом», завязанным во все расширяющейся парадигме мифотворческого полотна.

Издающийся в Финляндии Словарь карельского языка под редакцией Пертти Виртаранта (впоследствии Райи Копонен) дает следующие интересующие нас значения слов с корнем *kylmä* (холод, холодный): «умерший», «бездыханный»; *kylmänviha* — «обморожение», что воспринималось нашими предками как воздействие потусторонней силы и лечилось при помощи заговоров; и, наконец, записанное в Сямозерье изречение *kylmy smuuttii*, т. е. «бес, нечистый смущает»¹⁶. Таким образом, в последнем случае уже само слово *kylmy* (*kylmä*) — «холодный» (холодный смущает) выступает как название «нечистой» силы. В данном свете приобретают смысл несколько неясные определения, зафиксированные у северных карел: «поселился в холодном лесу» или «там, на холодном мысу» (про поселенца, построившего дом на новом месте, хутором, на отшибе от остального деревенского общества)¹⁷. Данные выражения могут означать, что здесь проводится черта между заселенным (или некогда заселенным) пространством и нетронутой людьми территорией, где властвуют духи-хозяева «природного мира».

Наконец, возвращаясь к календарным персонажам, необходимо отметить одну черту Сюдю — помимо того, что на Святках, по рассказам мунозерских людиков, слышно, как он бродит по земле и скребется (или «скрипит»? — заметьте близость огласовки дескриптивных глаголов как в русском, так и в карельском языках — Сюдю *grabizou* или *krapisou*, Виериссян сика *kritskettäy*, ср. ливвиковское *kridžu* — «скрип, скрежет»). У него к тому же мерзнут пальцы ног, для чего ему в южно-карельских деревнях пекли так называемые «портянки Сюдю» (*synnunhattarat*) — блины из пресного теста. Интересную параллель этому находим в песнях эстонских мартыновских ряженных, где говорится о замерзающих ногтях Марта (ср. когти Сюдю и мотив спуска с небес): «Март ведь шел не по земле, / Март с небес ведь к вам спустился <...> Ногти Марта замерзают, / пальцы ног боль причиняют...»¹⁸. Насколько прямо последние примеры связаны с представлениями о кюльмякенья, покажет дальнейшее исследование, в любом случае важно то, что зафиксированный в Панозере факт послужил поводом для постановки ряда вопросов, явившись своего рода «индикатором», а также, возможно, и одним из связующих звеньев между

структурами «низшей» и «высшей» мифологии (эпоса). В карельских рунах потусторонний мир, как и в верованиях многих северных народов, локализуется в мифологической стране вечного холода — «Похъёле холодной» (*kylmä Pohjola*), где куется Сампо и куда герои страны Калевы отправляются за сверхъестественным знанием.

Сколько щетинок у свиньи

Что же все-таки представляет из себя эта загадочная Крещенская свинья? Нелюбопытно ли слово «свинья» в этом словосочетании вообще какую-либо семантическую нагрузку? Этот вопрос возникает в связи с определенными стереотипами, не приемлющими саму идею появления свиньи в роли мифологического персонажа, так как на большой территории Карелии (вся Архангельская и значительная часть Олонецкой Карелии) свиней вообще не выращивали. Речь, однако, идет о мифологии, а не о сельском хозяйстве.

Заонежане «свинью считали “греховодным” животным и препятствовали разведению ее богатыми крестьянами»¹⁹. «Свинья животное нечистое» (объяснение: по Библии, нечистые духи, которых был целый легион, вошли в свиней). Кроме того, «она животное всеядное, потому что все ест. Многие (в Архангельской губернии. — А. К.) свиней не едят, т. к. нечистое животное и человека сквернит»²⁰. В более южных губерниях свинину едят, но некоторые ограничения все-таки встречаются. Сообщение из Вязниковского уезда Владимирской губернии: «Крестьяне считают также за грех есть поросят, если они не опалены огнем, а, например, только обварены; в данном случае вина свиньи состоит в том, что она якобы “ясли разгрызла”, где родился Христос»²¹.

Общее представление о нечистоте животного и связанные с ним запреты могут, как увидим ниже, в каких-то случаях оказаться запретами ритуальными, т. е. означать совершенно обратное — запрет употребления в пищу может указывать на прежний объект ритуального поклонения. В любом случае, без обращения к специальной литературе и некоторым источникам, а значит без составления хотя бы предварительной справки относительно представлений о свинье в обрядах и мифологии соседних с карелами народов, нам не обойтись. Обзор этот ни в коем случае не претендует на исчерпывающую информацию, но, будем надеяться, осветит некоторые факты, исследуя которые в дальнейшем, нам удастся глубже проникнуть в суть мифологических построений.

В материалах Паулахарью из Войницы находим следующую заметку: «Свинья. Когда увидишь летящую звезду, то надо сказать: “Аминь!” Если не догадаешься сказать, то из этой звезды родится *свинья* (*svinja*). Свинья — это потусторонний житель леса, похож на человека, но из другого мира»²². Заметим, что здесь используется не карело-финское «сика» (сига), а именно «свинья». Данный факт, кстати, не обязательно говорит в пользу заимствования из русского, тот же корень *svin* находим в германских языках, в том числе и шведском. Вообще, как отмечено выше, материала о свинье, хоть каким-то образом связанного с мифологическими представлениями на севере Карелии, ничтожно мало. Впрочем, есть еще один факт. В

деревне Ювалакша Калевальского района на Новый год делали из теста фигурки, которые называли «свиньями». «Свиней делали, относили на порог, потом собаку подзывали есть их. Чью свинью первую (собака) съест, схватит ее, та девица и замуж выйдет»²³. Таких же «свиней», на этот раз представляющих из себя кусочки хлеба, скармливали собакам в канун Нового года в Вокнаволоке²⁴. Эти сведения интересно сравнить с эстонским масленичным обычаем гадания со свинными ножками (от традиционного горохового супа, сваренного из свиных ног): «...загадывали о личной судьбе, преимущественно о замужестве: чьей кости собака отдаст предпочтение, та первой и выйдет замуж»²⁵.

В юго-западной Карелии, в особенности в Приладожье, свиней содержали в хозяйстве издавна (в Поземельной книге начала XVII в. в Суйстамо зафиксировано 33, а в Салми — 44 особи²⁶). Это должно было найти отражение и в обрядовой практике. В описании народного быта середины XIX в. Йоханнеса Хяюхя из Северо-Западного Приладожья (Раутярви) приводятся некоторые обычаи, связанные с древними верованиями (жертва огню), которые приурочены к осеннему забою свиней²⁷. В арсенал лекарственных средств народной медицины в Приладожье входили и «свиные ингредиенты», причем применение их было в известной степени иррациональным.

На Карельском перешейке «свинья» была известна в качестве персонажа святочной игры. В его восточных районах водили круги и играли в том числе так: «свинья — водящий должен был по зову “кормящего” на четвереньках вырваться из круга, образованного из попарно стоящих девушек и парней, которые в это время пели игровую песню, рассказывающую о том, как “у нас” вырастили свинью и какую изгородь из девиц и парней для нее “построили”»²⁸. Под Выборгом, по материалам середины XIX в., во время игры в «свинью», оставив одного парня в середине круга, а девицу вне его, пели (буквально): «Вот животное кошмарное / У нашего господина в огороде, / Было здесь в этом году / Да и много лет до этого / Сделало много плохого: / Съело господское овсяное поле, / Съело у поля и межи. / Разорвало все межи. / Один, два молодца / Послушали его, / Посмотрели на него, / Захотели пристрелить / Бух». Парень в круге, в руке у которого был (берестяной?) факел, бросает этот факел девице и пытается вырваться из круга, находящиеся же в круге стараются всеми силами воспрепятствовать этому, произнося звук, подражающий свиному визгу: ви, ви! Тем (парне и девице), между которыми «свинье» удавалось вырваться за круг, следовало поменяться местами с водящими²⁹.

В этом же описании святочных игр из Выборгского прихода (с. 289—290) приводится интереснейший текст, из которого «следует» ответ на вопрос, откуда приходят ряженные: «Ряженные приходят (в дом, где происходит игрище) в Рождество, изображают свадебную процессию, хозяин спрашивает, есть ли у них паспорт, ему дают в руки чистую бумагу, в которой он будто бы читает: «С той стороны ветряной мельницы, где свиней едят вместе с кожей, мелких поросят с шерстью, оттуда эти гости идут, люди честные». Таким образом, основная особенность потустороннего мира (а ряженные, несомненно, представители иного мира)

по данной характеристике — это особый способ поедания свиней! Параллель этому сюжету неожиданно находим в северно-карельских записях свадебной песни «Мир ждал новолунья» (*Miero vuotti uutta kuuta*), которую исполняли по прибытии невесты в дом жениха. У кестеньгских карел, обращаясь к невесте, поют о шуаяннайни (*soajannaine*, букв. «получающей»³⁰), одной из старших родственниц (тетке или сестре) жениха, сопровождающей его на свадьбе (Н. А. Лавонен термин шуаяннайни переведен как «приставница»): «...что за толпа у дверей? / Это приставницы большой треух. / Приставница-обжора / съела свинью со щетиной, / черную собаку с шерстью»³¹. С аналогичными словами к шуаяннайни обращаются и в Ухте, после чего «славят» свадебного колдуна-патьяшку и благодарят всех присутствующих³². Вообще, надо сказать, что свинья, то в виде поросят, «выровнявших» двор у дома жениха, то в виде блюда из свинины — праздничного угощения жениха в доме у тещи, фигурирует в записях данной свадебной песни у кестеньгских и ухтинских карел неоднократно³³. Не указывает ли данный факт на происхождение песни из более южных районов? Ареал распространения свадебных песен (калевальской метрики) охватывает Карелию, Ингерманландию, а в Восточной Финляндии — Южную и Восточную Саво³⁴. Второе возможное объяснение заключается в том, что свинью могли представлять как животное, относящееся к потустороннему миру, с чем вполне согласуются описания именно двора и дома жениха (в этих описаниях часто использовался мифологический принцип, так как владения рода жениха по отношению к родовой территории невесты воспринимались как иной, чужеродный мир³⁵). То же касается и нереальных «действий» шуаяннайни: «По-видимому, чужая сторона представляется как нечеловеческая, поэтому и ее обитатели — не люди, замечает исследовательница северно-русского свадебного фольклора В. П. Кузнецова, — возможно и то, что в обряде перехода (т. е. свадебном. — А. К.) “перевоплощается” не только личность (жениха или невесты. — А. К.), находящаяся в лиминальном (“пороговом”, переходном. — А. К.) состоянии, но и другие участники действия»³⁶.

В свете представлений о потустороннем мире интересны следующие строки из руны о герое карельского эпоса Лемминкяйнене, отправляющемся незванным гостем на свадебный пир в страну Похьёлу. Мать предупреждает Лемминкяйнена:

Сыночек мой, единственный,
приедешь во двор Кару,
там медведи на железных цепях,
свиньи в цепных оковах
на твою погибель, бедняжка*.

В финской провинции Сатакунта (округ Кеуру) отмечен достойный упоминания факт: «На Рождество вообще нельзя вспоминать свинью, надо было свиней забыть совсем. Хорошего не жди, если вспомнешь свиней на Рождество»³⁸. Здесь

* Вариант руны записан в деревне Койвуньеми, в соседнем с Панозерской волостью районе расселения тунгудских карел³⁷.

речь идет о запрете произносить слово «свинья», что соответствует подобному же запрету в течение всех Святков использовать в речи слово «медведь» в Ухтинской Карелии и Реболах. В Реболах к этому добавляли еще «змею», мотивируя запрет тем, что иначе летом «лес сдвинется» (т. е. нарушится заведенный порядок) и змеи будут кусать скот, а медведь задирает коров независимо от «отпуска», т. е. магического очерчивания, проведенного во время первого, ритуального выгона скота в лес весной.

В разных районах Финляндии в переломные моменты года, связанные с большими праздниками, такими как Новый год, осенний праздник Кекри, Масленица или Иванов день, было принято узнавать будущее, «разговаривая» со свиньей. Так, свинья выступала в качестве оракула в провинции Варсинайс-Суоми на юго-западе Финляндии, где на Масленицу и ночью на Рождество подходили к двери свиного закута и, пнув дверь ногой, слушали. Хрюканье свиньи означало, что слушающему предстояло выйти замуж или жениться в течение года³⁹. «На Кекри девица садилась на свинью верхом и в зависимости от того, куда свинья направлялась — в угол хлева или к порогу — предсказывали, останется ли она до следующего Кекри дома или выйдет замуж»⁴⁰. «На День всех святых, рассказывали в юго-восточных районах Карельского перешейка, вернувшись из церкви, первым делом надо пойти и открыть дверь к свиньям. Если свиньи останутся стоять, не умея использовать неожиданную свободу, о выходе замуж нечего было и мечтать. Если же они, наоборот, опрометью бросятся на улицу, то следовало приметить ту сторону, куда они ринулись, так как именно оттуда должны появиться сваты»⁴¹. В Восточной Финляндии, в Северном Саво в 12 часов ночи на Новый год шли в хлев и задавали свинье вопрос: «Умру ли в этом году?» Если она не издавала никакого звука, то спрашивали снова: «Умру ли в следующем году?» Если свинья опять не «отвечала», то в ближайшие годы смерти не надо было бояться. В Усикиркко, на западе Карельского перешейка в ночь на Новый год подходили к свиному закуту и слушали, какие звуки оттуда доносились. В зависимости от этого определяли, будет ли урожайный год или от наступающего года не следовало ждать ничего, кроме болезней и несчастий⁴².

При продвижении на восток рассказы о гадании со свиньей приобретают все черты мифологического повествования. Здесь «разговор» ведется уже с тушей убитой свиньи. Происходит контакт с потусторонним миром, в котором туша свиньи выступает в роли своего рода «медиатора», т. е. посредника при этом контакте. В приводимых ниже рассказах появляются детали и целые эпизоды, характерные для святочных «слушаний» в целом. Между сторонами — гадающим и свиньей (или чертом) происходит диалог, приобретающий активный характер прежде всего со стороны «нечистой силы». Гадающему в виде испытания задают вопросы, которые можно интерпретировать как вопросы космологического характера. Несомненный интерес представляют и одобряемые правилами игры способы решения «невыполнимых задач», когда при ответе на «сверхъестественный» вопрос используется сравнение или вместо ответа следует встречный вопрос, как бы продолжающий серию вопросов.

Рассказ уроженца Сямозера (Олонецкая Карелия) Ефима Попова: «На Святки (synnyntoanaigah) ходят слушать Сюндю под дверь бани, где есть опаленная туша свиньи. Только туда идти — надо иметь сердце как камень. Там, когда слушают, то из бани разговаривают со слушающим и расскажут ему, что с ним в будущем случится. Только когда с ней разговариваешь, надо помнить первое (сказанное) слово и сказать его последним. Кто помнит то слово, с которого завел разговор, тот сможет уйти прочь, а если не сможешь сказать, то там и останешься (пропадешь)» (SKS, Popov J. 39, 1936—37, Säämäjärvi).

«Одна девушка отправилась к порогу риги слушать — если (услышит, что) в риге метут, значит за бедного выйдет, а если мечут зерно в стену — за богатого. А она как раз угодила в такое время, когда в риге свинью забили. Пошла она, стала слушать, и выходит к ней Кару (черт). “Ну, теперь — говорит — если не отгадаешь загадок, то заберу с собой”. И задает загадки: “Сколько у черной коровы на боку шерстинок?” Она что-то в ответ бормочет... “А знаешь ли, сколько звезд на небе?” Не знает девушка. Потом еще что-то загадывает, а там уж и петух пропел, и девушка спаслась»*.

В следующем рассказе, записанном Мартти Хаавио в Корписелья, на границе финских провинций Северная и Ладжская Карелия, о свинье в риге не говорится, но интересно то, что о ней упоминает «сам» нечистый: «В Святки ходят слушать Сюндю под порог риги. Слушающему страшно. Нечистый («худой мужик») спрашивает: “Отгадай, много ли костей в свиной ноге?” Гадающий отвечает: “Отгадай-ка (лучше) ты, много ли зерен в четверти ржи?” Тут слушающий убегает, думает, пусть разговаривает там вдосталь (без меня)» (SKS, Haavio M. 461, 1933).

Георгий Макаров опубликовал в «Образцах карельской речи» (калининские говоры) рассказ о гадании со свиньей. Напомним, что тверские (калининские) карелы переселились в Россию в XVII в. в основном из Приладжжя⁴³.

«(На Святки) со свиньей разговаривать ходили. Свинью трудно заставить говорить! Тут свинье надо много отвечать! Если только не сможешь ответить — плохо дело будет: следом побежит, как тюрик (катушка для наматывания пряжи с воробов, по форме утолщенный овал. Ср. выражение “стал катиться, как тюрик”. — А. К.)! Вот мы слушать ходили, со свиньей говорить. Свинья спросит, скажет: “Сколько у меня на спине щетинок?” А свинье в ответ надо сказать: “А сколько у меня волосинок на голове?” Свинья снова спросит: “Сколько на небе звездочек?” — “Сколько на поле камешков, столько на небе звездочек!” — “Много ли, скажет, в море песчинок?” — “Сколько в холсте дырочек, столько в море песчинок!” Вот как надо со свиньей говорить! Потом только и будет слышно, что свинья скажет. Свинья начнет хрюкать, свинья скажет, за кого замуж (выйдешь), кому что (скажет)... Заколотая свинья, мясо которой зимой висит на морозе (вялиться поставлено), вот та свинья будет говорить... В Святки пойдешь расспрашивать — поди знай, кто отвечает. Свинья не ответит, отвечает поди знай кто, вот. Нечистая сила!»⁴⁴.

* Текст записан в видлицкой деревне Раяконду в северо-восточном Приладжжье (ФА, 2677/ 4).

Особо примечателен здесь мотив катящейся «как тюрик» свиньи, который соотносим с приведенными выше рассказами из средней Карелии о гонящемся за нарушившим правила гадания Сюдю, который, выйдя из проруби, перекатывается по земле. Таким образом, объект гаданий — заколотая свинья — объединяется через этот сюжет с южно-карельским Сюдю и Крещенской свиньей северно-карельских святочных представлений.

Упоминания о гадании со свиньей иногда встречаются и в материалах из других северных губерний. Так, В. Смирнов зафиксировал в Костромском крае одно подобное гадание (из общего количества более 500 опубликованных текстов). «К свинье ходят заворачиваться — одинаково, как на перекрестке», т. е. сидя на коровьей коже и три раза очертившись, при этом закрываются чем-нибудь сверху и берутся за руки. «Свинья: сосчитай, сколько у меня мосолоков, а ей — сосчитай, сколько у меня волосков», добавлено в тексте без дальнейших комментариев⁴⁵.

В заключение приведем описание гадания в Крещенский сочельник из Череповецкого уезда Новгородской губернии, помещенное в «Нечистой, неведомой и крестной силе» С. В. Максимовым среди прочих святочных «увеселений». Здесь девицы впятером отправляются слушать к амбару, где в этот же день закололи борова. «Сняли с себя кресты, немытика помянули, очертились ножиком, и одна, которая посмелей, говорит: “Чушка, чушка, скажи, где мой суженый-ряженный?” А поросенок им из амбара: “Отгадайте три загадки, тогда отгадаю всем суженых. Наперво отгадайте, сколько на мне щетинок?” Отгадывали, отгадывали девки — не отгадали: где сосчитать щетинки на свинье? А поросенок им другую загадку: “Сколько на мне шерстинок?” Тоже думали, думали девки — не отгадали. А поросенок опять: “Сколько во мне суставов?” Опять не отгадали девки, а поросенок как рыкнет: “Ну, так я вас всех задавлю”. Девки бежать. Прибежали на беседу — лица на них нет. А хозяйка-то беседы, видно, догадливая баба была, бывала в этих делах: сейчас четверем девкам на голову горшки глиняные надела, а этой, коя загадывала, подушку положила. Вдруг, как вломится в избу свинья. Схватила с одной девки горшок, думала, это — голова, да об пол, схватила с другой — об пол, да так со всех четырех, а с пятой схватила подушку и убежала»⁴⁶.

Рассказ о гадании со свиньей здесь контаминирован с почти повсеместно распространенным в Карелии сюжетом о надевании на головы гадающих горшков. Но особенно замечательным является факт, приводимый С. В. Максимовым: в некоторых местностях Новгородчины водяной «несколько раз уличен был в том, что прикидывался иногда свиньей»⁴⁷. У М. Власовой читаем: «По рассказу из Новгородской губернии, когда отыскивали утонувшую девушку, то ныряли в воду. Один мужик нырнул, нашел девушку и хотел ее вытащить за волосы, но на ней сидела свинья. Он другой раз нырнул — то же самое. Приготовляясь нырять в третий раз, он перекрестился. Водяной — это был он в образе свиньи — скрылся. Утопленница была вытащена, но к жизни ее не удалось возвратить»⁴⁸.

Итак, водяному святочному духу бассейна карельской реки Кемь находятся параллели в поверьях Новгородчины, где водяной выступает в образе свиньи. Круг, что называется, замкнулся. Но почему для этого следовало совершить путеше-

вие от Панозера (через Приладожье) до Череповецкого уезда? Возможно ли здесь говорить о следах какого-то более обширного явления, следствия взаимовлияния различных по своему происхождению верований?

При перечитывании вышеприведенных текстов возникают и другие, более конкретные вопросы: почему, например, речь постоянно идет о количестве костей, суставов или щетинок у свиньи? Почему эта тема стоит в одном ряду с вопросами явно космологической направленности о количестве звезд на небе или песчинок в море (как в тексте из Тверской Карелии)? Ведь речь идет о диалоге, в основе которого лежит вербальное сотворение мира, строительство его из находящихся в хаотическом состоянии «песчинок мироздания». Ответить на эти вопросы нам, возможно, поможет анализ одного из древнейших эпических сюжетов.

Руна о Большой свинье

Область от Восточной Эстонии вдоль Финского залива до финляндской провинции Южная Карелия и Западного Приладожья есть основная территория распространения руны о Большой свинье. С другой стороны, записи руны сделаны далеко на севере, среди кестеньгских карел⁴⁹ и на западе среди «лесных финнов» Средней Швеции. Содержание руны сводится к тому, что некто Лаури-лопарь нанимается в батраки и получает за работу поросенка, который в итоге вырастает до таких размеров, что спина у него оказывается длиной в семь сажень (или пар шагов), а рыло в шесть топорниц (в вариантах — хвост длиной в 400 сажень, спина длиной в семь вако, 1 *vako* = 300 локтей). Тут на сцене, несколько неожиданно, появляется верховный бог Укко, в руке у которого «золотая дубинка» или «медный молот», им он хочет поразить гигантского борава. Иногда его сопровождают и другие боги. Но когда свинья «повернула рыло, двинула хвостом», то Укко «вскочил на елку, а другие боги на другие деревья. Сидя на елке, Укко посылает угрозы: «...погоди, уж в следующем году не будешь ты разрывать межи на поле Торо».

Несмотря на юмористическую окраску данного сюжета (что само по себе привычно для фольклора), речь, вероятнее всего, идет о вещах, к которым в свое время относились достаточно серьезно. Дело в том, что руна о Большой свинье имеет «пару» — руну о Большом быке, которая в общих чертах повторяет сюжет руны о Большой свинье, но в деталях является более архаичной. Во-первых, бык, который родился (предыстории нет) в Хяме (историческая провинция на юге Финляндии) или в Карьяле (Карелии), имел такую длину, что голова его находилась на уровне реки Кемийоки (в Лапландии). Сравните: вариант — хвост быка был в Хяме, голова — на Кемийоки, одна нога — на Олонце, а вторая — и сопках Турья⁵⁰, «день ласточка летела от одного рога до другого», а белке приходилось месяц (или год) бежать из конца в конец его спины (или хвоста). Именно эти сравнения исследователи считают по своему типу более древними (чем использование мер длины) и «в какой-то степени известными во всем мире при описаниях величины мифологического животного или растения»⁵¹. В случае присутствия богов в качестве убийщиков (элемент сюжета, который присутствует не всегда, в большинстве своем он распро-

странен в Карелии) история с залезанием на деревья повторяется и в руне о Большом быке. Таким образом, боги, поведение которых «снижено» до уровня простых смертных, не могут справиться с задачей. В итоге, как и в руне о мифологическом Большом дубе, космическом дереве, затмившем весь свет, из моря выходит (иногда: столь же «старый, как море») черный (в вариантах железный или медный) человек высотой с палец и закалывает быка (или забивает его золотой или серебряной дубинкой), из которого получают сто (или тысячу) бочек мяса, семь лодок крови и т. д. Заметим, что чудовищное животное (как и растение Большой дуб) умерщвляется, лишь когда в дело вступают силы водной стихии, водного Хаоса.

Мартти Хаавио считал обе руны карельскими версиями мифа, связанного с жертвоприношением свиньи или быка на праздник Кекри. В исследовании «Карельские боги» он приводит некоторые факты, говорящие об обычае закалывать на Кекри, помимо овцы (*kekriammass*), в некоторых местах также свинью и быка, и о том, что на Кекри исполняли особые «руны Кекри» (*kekriurut*). По сведениям 1880-х гг. из Беломорской Карелии (деревня Войница Вокнаволоцкой волости), такой руной была руна о Большом быке. Что же касается календарной приуроченности руны о Большой свинье, то в некоторых ее вариантах Укко все же убивает свинью, и из нее получают большое количество мяса, которое засаливают в том числе на Рождество⁵². Религиовед Лаури Хонко, оценивая предпринятое Мартти Хаавио исследование и отмечая, что Хаавио считал руны о Большом быке и Большой свинье мифологической основой обряда, писал: «...несмотря на то, что связь ритуала и сохранившихся образцов устной поэзии слаба... речь несомненно идет о финской версии мифа о заклании, которая в своей основе сопоставима с космологическими мифами смены Старого и Нового года во многих других культурах»⁵³.

Таким образом, миф и ритуал соединяются в момент наступления Нового года. Какова же логика этого соединения? Дело в том, что гигантское животное символизирует вселенную, мир. Мир же ежегодно, в переходный период от старого к новому году, «возвращается» в мифологическое правремя, чтобы возродиться снова⁵⁴. Для того чтобы сотворить новый мир, необходимо сокрушить старый. Отсюда убийство космического животного в мифе и принесение жертвы во время обряда. В обряде происходит жертвоприношение «заместителя» мифического праживотного, его ритуального символа, в качестве которого выступает конкретное животное, избранное для этой цели (часто специально выращенное): бык, олень или, например, свинья.

Из «космической жертвы» сотворяется путем распределения частей ее тела в природе новый миропорядок, новый мир. Последнее хорошо иллюстрируется сведениями о том, что кровь жертвенного быка во время летних календарных жертвоприношений у карел сливалась под крыльцо часовни или на прибрежный песок, мясо варили и распределяли среди всех присутствующих — представителей целой округи (вероятно, родовой территории), а шкуру и оставшиеся от общественной трапезы кости животного топили в воде⁵⁵. В Финляндии кости свиньи от ритуального «масленичного супа» относили в лес под особое священное дерево⁵⁶,

а кости так называемого «кесаретского поросенка» в день 1 января в центральных губерниях России относили в хлев для умножения поголовья скота⁵⁷. То же делали в канун Васильева дня коми⁵⁸, мордва⁵⁹ и т. д.

Заколота свинья — объект гадания — и жертвенное животное, каковым выступает свинья в обрядах новогоднего цикла у многих европейских народов от скандинавского кабана Фрейра до свиньи как воплощения Деметры или Цереры у греков и римлян⁶⁰, есть, по-видимому, звенья одной мифологической цепи. Именно то, что заколота на Рождество или на Новый год свинья является прообразом «мирового (космического) животного», т. е. по мифологической логике началом всех начал, объясняет обряды «слушаний свиньи» и произносящиеся при этом тексты космологического содержания. Жертвоприношение сопровождается заговором, обряд реализуется как в своей акциональной (принесение жертвы и гадание по ней), так и в вербальной формах. Слово, наряду с ритуальным действием, творит судьбу и творит мир.

Остается среди всего этого корпуса сведений, связанного с обрядовой и мифологической ролью свиньи, определить место панозерской Виериссян сига. Что можно сказать по поводу происхождения этого святочного персонажа? Вопрос этот на данном этапе представляется достаточно сложным и требующим самостоятельного исследования. Карелия, как известно, стоит на перепутье между Востоком и Западом, и поэтому неудивительно, что карельская мифологическая традиция вобрала в себя разнородные и различные по происхождению элементы. В Северо-Западном Приладожье, Финляндии и далее в Скандинавии обычаем было употребление свиного окорока на Рождество. «Если на Васильев день (1 января) зарежут свинью, то Василий на следующий год новую вырастит», — говорили среди православного карельского населения в Салми на северном побережье Ладоги⁶¹. Итак, в Приладожье мясо свиньи использовалось в качестве обрядового новогоднего блюда, что, вероятно, восходит к практике ритуального жертвоприношения. Напомним, что свинья, помимо того, в западном Приладожье была известна как персонаж новогодних игр, а в северном Приладожье и на Сямозере записаны рассказы о святочных гаданиях с тушей свиньи. Из Приладожья некоторые представления, связанные с новогодней обрядностью, могли проникнуть на север. Характерно, что поверья, связанные с гаданиями со свиньей, сохранились у тверских карел до конца XIX — начала XX в. В данном случае мы имеем и хронологическую привязку — эти представления в Приладожье не могли сформироваться позднее конца XVI в., когда началось переселение карел в Россию «из-за свейского рубежа». Следует, однако, не забывать, что нигде, помимо деревень по рекам Кемь и Чиркка-Кемь, сведения о свинье в качестве «духа-хозяина» святочного времени не зафиксированы.

Обращают на себя внимание также некоторые древние мотивы в фольклоре. Как руна о Большой свинье, так и связанные с данной тематикой фрагменты свадебных песен по своим параллелям и частоте записей («Большая свинья») тяготеют к району Приладожья. Что же касается «свиной в цепных оковах» из руны о Лемминкяйнене, которые вместе с медведями охраняют вход в Похьёлу, то они,

по логике повествования, должны были быть ничем иным как дикими кабанами, вопреки — животными действительно могучими и опасными. Не исключено, что последнее замечание касается и руны о Большой свинье, которая, в таком случае, как мифологическое обоснование обряда может оказаться древнее руны о Большом быке, если учитывать то, что бык — животное домашнее, тогда как кабан — дикое. Известно, что стадially жертвоприношению быка на севере предшествовали жертвоприношения дикого оленя или лося. В любом случае, когда речь заходит о мифологической свинье, следует знать, что в основе данного образа могут оказаться представления о кабане или дикой свинье, естественный ареал распространения которой — область лиственных и смешанных лесов (ареал, который в последнее время — возможно, не впервые — постепенно продвигается на север, занимая районы южной Карелии)*.

Салминская поговорка, связывающая закалывание свиньи с Днем Василия, заставляет нас, несмотря на скандинавские параллели, обратиться в поисках сравнительного материала на восток. В. И. Далем в Вологодской губернии была записана поговорка: «На Василия Великого свиную голову на стол». В Никольском уезде той же Вологодской губернии, по сведениям середины XIX в., на 1 января происходило общественное жертвоприношение свиней: «На Василия приносят в церковь головы убитых свиней без рыл». После этого происходят молебен и водосвятие, священник окропляет свиные головы снятой водой, часть голов делят между причтом, а остальное крестьяне «варят в котлах и едят в ограде или трапезе, угощая богомольцев и нищих»⁶². То же происходило в день Нового года и в Сольвычегодском уезде⁶³. Выше уже упоминались «кесаретский поросенок» центральных губерний России и «моление свиной голове» у мордвы. День Василия у коми назывался «днем обглаживания свиных ног и головы». Если присовокупить сюда сведения о святочных гаданиях с тушей свиньи (забитой специально к этому времени) в Новгородской и Костромской губерниях, то получим значительную по протяженности территорию, охватывающую весь север европейской части России с юга по линии Приладожье — Новгородская и Вологодская губернии — южные районы Коми, где свинья играла определенную, а в исторической перспективе, вероятно, и значительную роль в обрядах новогоднего цикла.

Свинина и свиные головы могли использоваться и в других ритуалах. Н. Ф. Сумцов отмечал, что в Пензенской губернии к свадебному столу «...подают жирную свинью. Большей же частью ограничиваются одной свиной головой, которую убирают лентами и цветной бумагой. В таком виде свиная голова в губерниях Ярославской, Костромской, Владимирской ставится на свадебный стол и стоит до следующего за свадьбой дня»⁶⁴.

Вышеперечисленные факты могут в своей основе восходить к древнему культу кабана, который, по мнению И. В. Дубова, наряду с медвежьим, был широко распространен среди финно-угров и славян в Волго-Окском междуречье. Здесь как в

* В этих рассуждениях, думается, не стоит забывать и историческую ретроспективу, а именно то, что некогда на севере Карелии был совсем иной климат, и там произрастали широколиственные леса.

погребениях фатьяновского времени, так и раннего Средневековья встречаются используемые в качестве оберегов и амулетов клыки кабана. В погребениях находят и кости домашней свиньи⁶⁵. Относительно древности представлений, связанных с культом свиньи, следует заметить, что по археологическим материалам из других регионов культ свиньи (в том числе в таких его проявлениях, как ритуальное закапывание челюстей свиньи у опорных столбов жилищ, положение черепа свиньи на могилу умершего) предшествовал на Востоке культу лошади⁶⁶.

Все это не исключает возможности проникновения в Беломорье представлений, связанных с культом свиньи, не только с юго-запада (из Приладожья), но и с юго-востока, т. е. они могли быть занесены сюда в связи с миграциями населения из ареала Ростово-Суздальской Руси.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что представления о Крещенской свинье были известны в карельских деревнях, расположенных на реке Кемь по линии восток—запад от Подужемья до Юшкозера, включая деревню Пизьмогубу Юшкозерской волости в бассейне Чиркка-Кеми, притока реки Кемь. Сейчас еще нельзя с уверенностью говорить о направлении распространения данных верований, но известно, что постоянное карельское население на севере и западе от района реки Кемь (кроме района Кандалакшской губы Белого моря) сформировалось в основном не ранее XVII в.⁶⁷ Таким образом, представления о Крещенской свинье могли быть занесены в Панозеро либо с востока (с населением, пришедшим с берегов Белого моря), либо с юга (древние водные пути через Онежское озеро, Выгозеро и реку Выг).

Имеется также третий, гипотетический, путь проникновения на Кемь представлений о святочной свинье из Скандинавии, где свинина (и в частности, свиная голова) издавна была обрядовым рождественским блюдом. До последнего времени в Скандинавских странах рождественский стол украшали хлебом, выпеченным в форме свиньи и сделанной из соломы «рождественской свиньей» (*julegrisar*) — атрибутом бога Фрея⁶⁸. Под именем «рождественского вепря» выпекающийся в ночь на Рождество пирог был известен и в западной Эстонии, где его иногда заменял закалываемый под Рождество поросенок. «Рождественский вепрь» здесь был также одним из персонажей рождественских игр, разыгрываемых ряжеными⁶⁹. Как свидетельствуют источники, относящиеся к I тысячелетию н. э., у древних скандинавов и шотландцев был развит культ кабана. В честь бога солнца Фрея в Рождество закалывали кабана и устраивали ритуальную трапезу⁷⁰. Ездовым животным Фрея, согласно скандинавской мифологии, был Гуллинбурсти — кабан с золотой щетиной⁷¹.

«Рождественскими поросятами» (или «поросятами Кекри») в некоторых местностях Финляндии называли «бегающих под скамьями дома таинственных существ». На Рождество или Кекри ими пугали детей. Иногда «рождественским поросенком» называли также мерного посетителя дома и собирающих в праздник милостыню нищих. У данного понятия были и другие значения, которые, по замечанию Ахти Рюткенена, отражали представления о пребывании среди людей духов умерших предков на поминальных праздниках⁷². Культ умерших, несомненно, был частью календар-

ных представлений, но для нас здесь существенно то, что мифологическая свинья находит свое отражение и в календарных представлениях финнов. Рюткенен напрямую связывает ее со скандинавской *julsvin*. Все это позволяет поставить вопрос о влиянии на представления, сложившиеся в бассейне реки Кемь, скандинавской и, шире, северно-европейской мифологической традиции. Удивительные по своим аналогиям с панозерским материалом сведения упоминает Дж. Фрэзер в «Золотой ветви». Канун Дня всех святых был у кельтов в древности, вероятно, наиболее важным, так как этим праздником датировалось начало года по кельтскому календарю, пишет он. «День всех святых, по представлениям кельтов, был наиболее благоприятным моментом для предсказаний и гаданий». В северной части Уэльса в канун Дня всех святых жгли костры рядом с домами, и, когда костер «прогорал, каждый бросал в золу белый камень с особой отметкой». Если на следующий день кто-то не находил своего камня, то считалось, что он должен был умереть в течение года. «Некоторые старики до сих пор хранят память о том, как стоящие у костров люди дожидались, пока погаснет последняя искра, после чего вдруг бросались бежать со всех ног, как можно громче крича: «Черная свинья с обрезанными ушами схватит последнего!» <...> Аналогичная поговорка бытует в графстве Карнарвон, где черной свиньей с обрезанными ушами иногда пугают детей»⁷³.

Примечания

¹ Поньрко Н. В. Русские святки XVII века // Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII веков. Л., 1977. С. 97.

² Конкка А. П. Элементы древней религиозно-магической структуры в календарной обрядности карел // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т. 1. М., 1989.

³ Конкка А. П. Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подготовили У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 107—108.

⁴ Karjalan kielen sanakirja I—VI. Helsinki, 1968—2005. V. S. 607.

⁵ Virtaranta P. Vienen kansa muistelee. Porvoo, 1958. S. 582.

⁶ Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienen Karjalan tapoja ja uskomuksia. Helsinki; Jyväskylä, 1995. S. 171.

⁷ Карельские народные сказки. Северная Карелия / Изд. подгот. У. С. Конкка. М.; Л., 1963.

⁸ Конкка А. П. Элементы древней религиозно-магической структуры... С. 227.

⁹ Virtaranta P. Vienen kansa muistelee. Porvoo, 1958. S. 582.

¹⁰ Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 75—76.

¹¹ Siikala A-L. Suomalainen šamanismi. Hämeenlinna, 1994. S. 129. Ср. Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 289—290.

¹² Маслова Г. С. Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 225.

¹³ Jauhiainen M. Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Saarijärvi, 1999. S. 151.

¹⁴ Harva U. Suomalaisen muinaisusko. Helsinki, 1948. S. 293.

¹⁵ Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 210.

¹⁶ Karjalan kielen sanakirja... II. S. 51.

¹⁷ Virtaranta P. Vienen kyliä kiertämässä. Vammala, 1978. S. 29, 35.

¹⁸ Тэдре Ю. Осенне-зимний период эстонского народного календаря обрядность Мартынова дня // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 106.

¹⁹ Логинов К. К. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 43.

- ²⁰ Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение, 1916. С. 67—68.
- ²¹ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение, 1914. С. 85.
- ²² Suomen kansan vanhat runot. Helsinki, 1921. I, 4, 2091.
- ²³ Virtaranta P. Vienen kansa muistele... S. 166.
- ²⁴ Karjalan kielen sanakirja... V. S. 375.
- ²⁵ Тэдре Ю. Эстонские обряды вчера и сегодня. Таллин, 1985. С. 29.
- ²⁶ Katajala K. Asiakirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvulta. II. Käkisalmen läänin maakirja 1637 / Katajala K., Hirvonen S. (toim). История Карелии XVI—XVII вв. в документах. II. Поземельная книга Кексгольмского лена 1637 г. Йоэнсуу, 1991. С. 697—734.
- ²⁷ Häyhä J. Vuodenajat. Kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Pieksämäki, 1982. S. 152—153.
- ²⁸ Ruutu M. Kansantapoja ja uskomuksia Karjalan Kannaksen itäosissa. Helsinki; Tampere, 1931. S. 100.
- ²⁹ Hautala J. Vanhat merkkipäivät. Mänttä, 1990. S. 423.
- ³⁰ Karjalan kielen sanakirja... V. S. 448.
- ³¹ Лавонен Н. А. Kiestingin kansanlauluja. Песенный фольклор кестеньгских карел. Петрозаводск, 1989. С. 158.
- ³² Suomen kansan vanhat runot. I, 4, 2252, 2252a.
- ³³ Ср. Лавонен Н. А. Kiestingin kansanlauluja... С. 164, 166; Suomen kansan vanhat runot. I, 4, 2252, 2252a.
- ³⁴ Sarmela M. Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994. S. 76, kartta 16.
- ³⁵ См. например: Nirvi R. E. Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa. Suomi 123:3. Helsinki, 1982.
- ³⁶ Кузнецова В. Я. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. С. 108.
- ³⁷ Ср. Байбури Д. К. Причитания: текст и контекст // Artes populares 14. Budapest, 1985. С. 75.
- ³⁸ Степанова А. С. Устная поэзия тунгудских карел. Петрозаводск, 2000. С. 67.
- ³⁹ Hautala J. Vanhat merkkipäivät. S. 319.
- ⁴⁰ Harva U. Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. Varsinais-Suomen historia III, 1. Porvoo; Helsinki, 1935. S. 29, 39.
- ⁴¹ Vilkkuna Kustaa. Vuotuinen ajantieto. Keuruu, 1991. S. 297.
- ⁴² Ruutu M. Kansantapoja ja uskomuksia Karjalan Kannaksen itäosissa. S. 67.
- ⁴³ Hautala J. Vanhat merkkipäivät. S. 21.
- ⁴⁴ Жербин Д. С. Переселение карел в Россию в XVII в. Петрозаводск, 1956.
- ⁴⁵ Макаров Г. Н. Образцы карельской речи: Калининские говоры. М.; Л., 1963. С. 104. № 57.
- ⁴⁶ Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае // Четвертый этнографический сб.: Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XLI. Кострома, 1927. С. 71, № 473.
- ⁴⁷ Максимов С. В. Неведомая, нечистая и крестная сила. СПб., 1903. С. 292.
- ⁴⁸ Там же. С. 92.
- ⁴⁹ Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 102.
- ⁵⁰ Suomen kansan vanhat runot. I, 4, 2176; Лавонен Н. А. Kiestingin kansanlauluja... С. 87.
- ⁵¹ Haavio M. Karjalan jumalat. Porvoo, 1959. S. 47.
- ⁵² Sarmela M. Suomen perinneatlas. S. 215.
- ⁵³ Haavio M. Karjalan jumalat. S. 17—18; Sarmela M. Op. cit. S. 215.
- ⁵⁴ Honko L. Vanhasta vuodesta uuteen. Juhlakirja. Suomalaiset merkkipäivät. KV 59, 1979.
- ⁵⁵ Eliade M. Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja historia. Helsinki, 1993.
- ⁵⁶ Конка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
- ⁵⁷ Harva U. Varsinais-Suomen henkistä kansankulttuuria. S. 29, 39; Harva U. Suomalaisen muinaisusko. S. 300.
- ⁵⁸ Зеленин Д. К. Троецплетница // Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994. С. 129; Максимов С. В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 269—270.
- ⁵⁹ Конаков Я. Д. От Святых до Сочельника. Сыктывкар, 1993. С. 32.
- ⁶⁰ Евсеев М. Е. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии // Живая старина. 1914. С. 30—32.

- ⁶⁰ Davidson N. R. Ellis. Scandinavian mythology. London; New York, 1969. P. 83, 92; Гроздова Я. Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973. С. 86; Ельницкий Л. А. Византийский праздник брумалий и римские сатурналии // Античность и Византия. М., 1975. С. 346; Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983. С. 439.
- ⁶¹ Nautila J. Vanhat merkkipäivät. S. 11.
- ⁶² Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. СПб. 1914. С. 257.
- ⁶³ Максимов С. В. Литературные путешествия. М., 1986. С. 270.
- ⁶⁴ Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996. С. 93.
- ⁶⁵ Дубов И. В. «Лют зверь» и легенда об основании города Ярославля // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 93—94.
- ⁶⁶ Деревянко Е. И. Культ коня у мохэ // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 93. О культе свиньи-кабана в Средней Азии см.: Давыдов А. С. Некоторые представления таджиков, связанные с животным миром // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 92—98.
- ⁶⁷ Pöllä M. Vienen Karjalan etnisen koostumuksen muutokset 1600—1800-uvulla. Tampere, 1995. S. 37, 39.
- ⁶⁸ Морозова М. Я. Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М., 1973. С. 111.
- ⁶⁹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983. С. 432; Тэдре Ю. Эстонские обряды вчера и сегодня. С. 23—24.
- ⁷⁰ Гроздова Я. Народы Британских островов. С. 86.
- ⁷¹ Мелетинский Е. М. Фрейр // Мифы народов мира. Т. II. М., 1994. С. 572.
- ⁷² Rytkönen A. Kekri- ja jouluporsaasta. Virittäjä, 1934.
- ⁷³ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983. С. 590—593.

ДИАЛОГИ КОСМОЛОГИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЗИМНЕЙ СВЯТОЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАРЕЛ

(Ранее опубликовано: Художественный текст: явное и скрытое (IX Всероссийский междисциплинарный семинар). Петрозаводск, 2007. С. 78—85; Арт. 2008. № 2. С. 145—151; Живая старина. 2009. № 1. С. 2—4).

Тексты, исполняемые в ритуале в форме диалога, явление достаточно распространенное, хотя, на рубеже XIX и XX вв., когда было зафиксировано большинство подобных текстов, уже пережиточное.

Многие эпические руны (или их части) построены на диалоге. Интересно, что относительно некоторых из них известно, что они использовались в качестве ритуальных текстов в производственной, свадебной, календарной и лечебной магии и обрядности.

Некоторые карельские свадебные песни также построены в форме вопросов-ответов, по крайней мере, там явно звучат вопросы, задаваемые одной из сторон — родственниками жениха невесте и родственниками невесты жениху. Существует предположение (Holmberg-Harva), что весь цикл свадебных песен у карел некогда исполнялся в форме песен-диалогов¹. В свадебной обрядности следует отметить также диалоги сватов и родителей невесты.

Диалог является частью определенных форм лечения, например, болезни *гайрраһуш* (сев. кар. ломота в спине) — по-русски называемого «утином» — ее лечили имитацией рубки топором спины на трех порогах. Кто-то из домочадцев должен был спросить: «Что рубишь?» Лечащий отвечал: «Утин изгоняю!» и т. д.

Некоторые формы диалога приурочены к календарным обрядам, в основном это касается обрядности зимних Святков, что, кстати, отмечено и Н. И. Толстым относительно южных славян².

У вошедших в дом ряженных на зимние Святки хозяева (на Карельском перешейке) могли спросить, кто они такие или откуда они пришли? На это следовал ответ, что пришли они издалека или из-за моря или из-за города такого-то (называлось какое-нибудь отдаленное место) или следовал юмористический ответ: оттуда, где свиней едят со щетиной, а собак с шерстью, что, кстати, можно воспринимать как аллереорию потустороннего мира, известную по эпическим песням.

Диалог хозяев с ряженными мог продолжаться (как в северно-карельском Панозере) в течение всего времени, пока ряженные находятся в доме, в особенности, если они с помощью каких-нибудь предметов и/или действий имитировали, к примеру, забой скота или покупку коровы, какие-то хозяйственные занятия и т. д. Хозяева, как бы не понимая, спрашивают у них, что они делают, а ряженные объясняют всем очевидные вещи. Суть диалога состоит здесь не в том, чтобы что-то объяснить, а в том, чтобы назвать это вслух, прокомментировать. Разговоры ведутся о том, как

скот приходит из леса домой (во многих местах пастухов не держали), как привели домой купленную корову, сколько мяса заготовили, сколько дичи убили и т. д. Налицо соединение акциональной и вербальной магии в сакральное время наступления Нового года, когда каждое слово и действие имеет продуцирующий характер.

Подобного рода комментирование (в данном случае без диалога) происходит и во время гаданий, т. е., собственно, перед ними, когда гадающий проговаривает вслух: если будет то-то, то пусть покажется тем-то. Например, при полотье снега в Войнице (северная Карелия): «куда меня возьмут (замуж), оттуда пусть собаки лают» или при литье олова:

На царя: «Если война наступит, то пусть штыки, сабли, мечи будут (олово выльется в виде острых пик), если миру быть, пусть олово будет ровным».

На год: «Если хороший год будет, то пусть олово прибудет, если плохой год будет, то пусть олово убудет» (олово «богатое» — будто покрытое мхом, «приростками», олово «бедное» — тонкое и звенящее как жость).

На себя: «Если замуж пойду, пусть повойник выйдет», «Если женюсь, то пусть невеста рядом (со мной) покажется», «Если болеть буду, то пусть олово станет черным, а если здорова буду, то пусть будет светлым, а если смерть будет, то пусть выйдет крест (или гроб)» и т. д.³

На Европейском севере автору известны факты из районов расселения карел и русских из Олонецкой, Новгородской, Тверской и Костромской губерний, где зафиксированы рассказы о гаданиях на Святки, в которых описываются ведущиеся между гадающими и «нечистой» силой диалоги. «Нечистую» силу здесь чаще всего называют чертом (ср. южно-карельское *кагу*).

Гадающего предупреждают о том, что перед тем как объявить ему будущее, «нечистая» сила будет задавать вопросы, на которые надо уметь отвечать, т. е. ответить правильно. В противном случае жизнь гадающего подвергается опасности. Таким образом, гадающий не просто получает некое знание, общаясь с потусторонними силами, но должен выдержать серьезное испытание.

Однако интересно здесь то, что на вопросы «нечистой» силы дать верный ответ в рассматриваемых случаях невозможно в принципе. Поэтому в рассказах гадающие отвечают вопросом на вопрос (что, похоже, вполне удовлетворяет «нечистую» силу) или дают ответ на вопрос в форме сравнения. Здесь приводится рассказ о гадании с тушей свиньи, записанный у тверских карел в 1950-е годы:

«На святки/ со свиньей разговаривать ходили. Свинью трудно заставить говорить! Тут свинье надо много отвечать! Если только не сможешь ответить — плохо дело будет: следом побежит... Свинья спросит, скажет: “Сколько у меня на спине щетинок?”. А свинье в ответ надо сказать: “А сколько у меня волосинок на голове?”. Свинья снова спросит: “Сколько на небе звездочек?”. — “Сколько на поле камешков, столько на небе звездочек!”. — “Много ли, скажет, в море песчинок?”. — “Сколько в холсте дырочек, столько в море песчинок!”. Вот как надо со свиньей говорить! Потом только... свинья скажет, за кого замуж /выйдешь/, кому что...»⁴

Если суммировать несколько текстов о диалоге гадающих с «нечистой» силой, записанных в Тверской и Олонецкой Карелии, то получим некоторое количество стандартных вопросов. «Серия» вопросов выглядит так: Сколько суставов, щетинок, волосинок у свиньи? / Сколько шерстинок на боку черной коровы? / Сколько волос на голове (у человека)? / Сколько зерен в четверти ржи? / Сколько в холсте дырочек? / Сколько на поле камешков? / Сколько в море песчинок? / Сколько на небе звездочек?

В чем, собственно, состоит в данном случае суть диалога? В серии вопросов и ответов фигурируют всякого рода «песчинки мироздания» — от анатомических вопросов о суставах свиньи до земли, состоящей из камней и песка, и неба — скопления звезд. В ряду вопросов о составе Вселенной неслучаен и вопрос о четверти ржи, т. е. о способе измерения сыпучих тел. Интересно и то, что вопрос «Сколько?» подразумевает в ответе числительное, которое в мифологическом тексте всегда связано со строением окружающего мира. Учитывая время произнесения диалогов — сакральный период смены старого и нового года — следует особо подчеркнуть космологическую природу данных текстов, связанных с сотворением мира, возвращением его из состояния небытия. При изучении обрядности зимних Святков следует всегда учитывать, что она «воспроизводит своей структурой ту порубежную кризисную ситуацию, когда из хаоса возникает космос»⁵.

Думается, не случайно и появление в текстах слов со значениями «волосы», «шерсть», связанных с растительностью (ср. холст — обработанное растение), так как именно растительность в широком смысле связана с понятиями «душа» и «жизненная сила», столь необходимыми для возрождающегося мироздания.

В Архангельской Карелии еще недавно можно было записать текст, называемый «Сюнти» или «Слова Крещенской старухи». «Крещенская старуха», или «Старуха Виеристя» — мифологический персонаж, олицетворение святочного времени (в южной Карелии — «Сюндю»). В свою очередь Сюнти, как и Сюндю, имеет один корень с глаголом *syntyä*, т. е. «рождаться». В заговорах слово «сюнту» выступает в значении мифологического происхождения вещей, например, *tulen synty* — «происхождение огня», *käärmeen synty* — «происхождение змеи» и т. д. Текст представляет собой серию из 10 «пронумерованных» вопросов и ответов (вариант записан в Вокнаволоке):

- Что один? — Я здесь.
- Что два? — Глаз на голове.
- Что три? — Ног у котла.
- Что четыре? — Сосков у коровы.
- Что пять? — Пальцев на руке.
- Что шесть? — Копыльев в санях.
- Что семь? — Звезд в Большой Медведице.
- Что восемь? — Обручей в бочке.
- Что девять? — Дырок в человеке.
- Что десять? — Больших заповедей (или пальцев на ногах).

На границе Архангельской и Олонецкой губерний в Кондожской волости рассказывали о том, что каждый человек, выходящий в Святки из дома, обязан был знать этот текст наизусть, иначе, по поверью, «Старуха Виеристья» могла увести не выдержавшего испытание с собой (одним из представлений о Крещенской старухе было то, что она выходит на поверхность земли из проруби)⁶. Таким образом, текст «Что один?» имел в своем «прикладном» значении функцию заговора от «святочной хозяйки», которая в народном представлении следила за соблюдением традиции и выступала «экзаменатором» при произнесении космологического текста. Интересно, что в соревновании по сотворению мироздания представителем «среднего мира», по некоторым сведениям из северной Карелии, выступал сильный знахарь или колдун, т. е. лицо, обладающее сакральным знанием.

Следующий рассказ записан на границе с Мурманской областью, где «святочная хозяйка» ассоциируется с водяным: в Святки нечетное число гадающих ходило «слушать» на озеро под предводительством колдуна, который вел все «переговоры» с водяным, тем временем, пока гадающие сидели на санях, укрывшись сверху овчиной. Троекратное его вызывание колдуном и троекратное поднятие воды в проруби заканчивались появлением водяного, причем он сразу задавал десять вопросов из серии «Что один?». После обмена вопросами и ответами спрашивать начинал колдун, причем первые вопросы касались всей общины: о царе, войне, цене продовольствия и т. д. Уже после этого следовали вопросы личного характера об уготованной гадающим судьбе. Таким образом, «сценарий» был построен от общего к частному (как и в описанном выше литье олова).

По всему северу Карелии, а также Финляндии (Северная Приботния и Лапландия) и финноязычной Северо-Восточной Швеции (Лянсипохья), судя по материалам из Фольклорного архива Общества Финской Литературы*, был распространен вышеприведенный «десятеричный» текст «Что один?» с небольшими вариациями, касающимися в основном ответа на последний вопрос: вместо 10 пальцев здесь появляются 10 заповедей. Помимо этого, в ответе на восьмой вопрос в Северо-Восточной Финляндии встречается фраза: «Кап» в четверти», где термин “карра” означает (как и четверть) меру сыпучих тел, одну восьмую четверти. Два раза на севере Финляндии встретился ответ на девятый вопрос: «Девять волокон в веревке». Один раз количество вопросов дошло до одиннадцати, и ответом было: «Одиннадцать апостолов», что является неверной передачей традиции более южных районов Финляндии, где встречается двенадцать вопросов и ответ на последний из них: «12 апостолов». Смещение номеров в ответе говорит о том, что последние два вопроса нехарактерны для северной, более архаической традиции. Несомненная архаика присутствует в ответе на вопрос «Что десять?» из Рованиеми (в Лапландии), где в двух случаях был записан ответ: «Десять когтей у орла». Особенностью Лянсипохья является то, что правильным ответом на первый вопрос здесь считался «Один глаз у черта» (подобный ответ: «Один глаз у гнома» зафиксирован на юге Финляндии).

* Автор выражает благодарность сотруднику Фольклорного архива Лизе Лехто за подборку финских десятиеричных текстов к выступлению на Первом всероссийском конгрессе фольклористов в 2010 году.

При продвижении в южные районы Финляндии различий в ответах становится больше, хотя сама структура текста и большая часть ответов остаются идентичными северным. В провинции Уусимаа текст звучит так: «Что один? Один глаз у топора / Что два? Ног у курицы / Что три? Ног у котла / Что четыре? Сосков у коровы / Что пять? Пальцев на руке / Что шесть? Дырок в подкове / Что семь? Звезд в Большой Медведице / Что восемь? Эре в марке (эре — мелкая монета) / Что девять? Дырок в человеке / Что десять? Кап в карпио» (меры сыпучих тел). В провинции Сатакунта (Юго-Восток Финляндии), где наблюдается наибольшее разнообразие рассматриваемых текстов, отмечены следующие разночтения в сравнении с приведенным текстом из Уусимаа: помимо уже упоминаемого ответа на первый вопрос: «Один глаз у гнома», на вопрос «Что три?» в тексте из прихода Лемпяля дается ответ: «звезд в Кресте» (созвездие), на вопрос «Что девять?» ответом служит «Девять дюймов длина пяди», есть и одиннадцатый вопрос, правильным ответом на который назван «Ночей во «Времени раздела» (двенадцатидневный календарный период, по своей обрядности соотносимый со Святками). Наконец, в одном из вариантов, записанном в той же Сатакунта (Аластаро), меняется сама форма вопроса, хотя нумерация и ответы остаются без изменений. Вопрос сформулирован так: «Что первая правда?», «Что вторая правда?» и т. д.

Следует упомянуть и об особой форме южнофинского текста, внутри которого дается перечень действий или работ, относящихся к какому-либо производственному циклу или процессу. В текстах этого типа первая часть оформлена так: «Время час — встали, время два — пошли ловить (рыбу), далее: вернулись, мыли, сушили, варили, спали, встали, пошли вокруг горы и т. д. Имеется несколько вариантов, где значения глаголов связаны с обработкой и изготовлением льняных или шерстяных ниток, это глаголы «вязать», «связывать», «ткать», «чесать», «прясть» и «вертеть». Как известно, тема прядения и ткачества, как и приготовления (обрядовой) пищи, присутствует во многих ритуальных действиях, связанных с переходными календарными периодами. Помимо того, в данной структуре текстов присутствует, уже отмеченное выше, магическое название действий, тем более когда перечисляются работы, представляющие законченный «производственный цикл» (ср. «обратный» пример: на произнесение имени медведя в зимние Святки у карел наложено табу — «разбуженный» произнесением вслух своего имени, он может летом навредить стаду).

Заметим, что на всей территории Финляндии нумеративные тексты, записанные в первые два десятилетия XX в., зафиксированы в качестве детских считалок и прибауток. Но имеются и такие примеры, которые при всем желании детскими песенками назвать сложно. Таков текст из Юго-Западной Финляндии, тематика которого имеет сугубо христианское, библейское содержание и состоит из двенадцати вопросов, что объединяет его с некоторыми текстами общеевропейской, в том числе восточноевропейской, традиции (восходящими к древнееврейским ритуальным диалогам пасхальных праздников): «Что один? Один Господь Иисус, который властвует на небе, море и земле / Что два? Два завета Моисея / Что три? Три патриарха / Что четыре? Четыре евангелиста / Что пять? Пять книг (Пятикни-

жие) / Что шесть? Шесть чаш с водой, которая стала вином / Что семь? Семь душ / Что восемь? Восемь святых даров / Что девять? Девять ангелов / Что десять? Десять заповедей божьих / Что одиннадцать? — (ответ не записан) / Что двенадцать? Двенадцать апостолов».

Таким образом, ответы на вопросы серии «Что один?» в северно-карельской и финской традиции касаются 1) космических объектов (количества звезд в созвездиях), 2) частей тел человека, 3) частей тел животных, 4) конструкции окружающих человека предметов, 5) мер объемов и длины, 6) структуры денежных единиц (количество мелких монет в более крупной единице). Основные догматы христианства также представлены при помощи числового кода. Свое место занимает и антагонист — черт и другая, с точки зрения христианства, «нечистая» сила. Небезынтересно и то, что в ответах выясняется количество ночей «времени раздела», т. е. структура и количество времени, соответствующее святочному периоду. Что касается карельской, более архаической традиции, благодаря сведениям о которой, мы, собственно, и можем с уверенностью возводить все рассмотренные материалы к космогоническим текстам, то в представлениях о святочных духах — Крещенской старухе и южно-карельском Сюдю — особое место занимает вода и воздух — стихии, из которых появляются в начале кризисного периода и куда уходят после сотворения космоса силы, олицетворяющие начало начал — неразделенный хаос Вселенной⁷.

«Переход от неорганизованного хаоса к упорядоченному космосу составляет основной внутренний смысл мифологии, содержащийся уже в архаичных мифах творения (где речь идет не о происхождении космоса в целом, а тех или иных животных, явлений природы, обычаев и т. п., т. е. так или иначе о достижении природной и социальной упорядоченности)», — пишет В. Н. Топоров. «Материальным составом» творимых объектов чаще всего служат либо части тела, слово и т. п. любого из творцов (бога или человека, иногда — животного) <...> либо элементы, смешанные в хаосе»⁸. Причем с хаосом часто отождествляется водная стихия (первозданные воды в космологии, ср. руны о сотворении мира в калевальской поэзии), мотив возникновения мира из которой практически универсален. «Элементы, или стихии... образуют первичный материал для строительства космоса... Смешанные и неразделимые в хаосе, они разъединяются и «очищаются». Это разъединение скрытых в хаосе стихий представляет собой один из элементарных космогонических актов, которые совершаются при космогенезе»⁹.

Действительно, перечисленные выше ответы на серию вопросов имеют одно общее свойство: они отвечают на вопрос «Сколько?» (ср. рассказы о гаданиях). Их легко можно представить и в «перевернутой» форме: Сколько человек? — Я один / Сколько глаз? — Два / Сколько ножек у котла? — Три и т. д. Некое бесформенное целое разъединяется, предметы приобретают форму, а с ней и содержание, внутреннюю структуру, место в пространстве космоса. Сам принцип счета здесь можно воспринимать как разделение единого целого на части, образующие некую систему организованного космоса, связанного со строением человеческого тела.

«Тексты, излагающие акт творения, весьма часто строятся на основе аналогического числового принципа в сочетании с вопросно-ответной формой. <...> Тексты такого рода воспроизводят одну из наиболее древних схем космогонического повествования»¹⁰. Для подтверждения этой своей мысли В. Н. Топоров приводит пример из древнескандинавского эпоса (Старшей Эдды) о диалоге-состязании верховного бога асов Одина с великаном, представителем хтонических сил Вафтрудниром: Один: «Дай первый ответ, как создали землю, как небо возникло?» Ватруднир: «Имира плоть стала землей... небом стал череп...». Всего задается 10 вопросов об устройстве Вселенной.

Случайно ли, что число 10 встречается в космологических текстах как у карел, так и у скандинавов, ведь, как известно, карелы в своей ранней истории имели непосредственный контакт со скандинавами? Думается, это не случайность, так как некоторые факты из той же календарной мифологии, например представления о Крещенской свинье, указывают на существование подобных связей.

Изучение вышеприведенных текстов находится в самом начале. Оно может идти по разным направлениям: может исследоваться собственно «десятеричный текст». Одним из объектов такого исследования могли бы стать заговоры, построенные по принципу счета от одного до десяти и обратно, по убывающей (кстати, имеются сведения о том, что текст «Что один?» иногда читался в «перевернутом» виде, т. е. начинался с десятого вопроса). Следует заметить, что в карельской традиции (то же можно с определенными оговорками сказать и о северорусской, в особенности архангельской) многие заговорные формулы построены по принципу «поиска прародителя». Например, в лечебном заговоре от ожога выясняется происхождение огня «как явления», а знахарь, «определивший» родословную огня, угрожает воздействовать на силы и явления, его породившие, т. е. на его «прародителей». Сюнтю (ср. сюнтю — глубокие) здесь выступает как некий, известный только посвященному, свод мифологических знаний о природных явлениях и их взаимосвязях в окружающем человека мире. Связь карельских заговоров с космологическими текстами иногда совершенно очевидна. Второй возможный вариант направления исследований — загадка, которая как по своей сути, так и по форме связана с рассматриваемыми календарными текстами и имеет свою функцию в период переходного календарного времени. В Архангельской Карелии известен персонаж «Хозяйка загадок», которая является одной из ипостасей «Крещенской старухи», т. е. спускающегося с небес или выходящего из воды святочного духа. Самобытный материал в области изучения связей загадки с календарными обрядами обобщен в исследовании Н. А. Лавонен¹¹.

Таким образом, диалоги космологического содержания в святочной обрядности карел дают нам теоретическую основу для изучения целого ряда обрядовых текстов со сходной структурой, о древности которых говорит и их широчайшее географическое распространение от скандинавского эпоса до древнееврейских пасхалий и индийской ведической поэзии.

Примечания

¹ Holmberg-Harva 1929: Uno Holmberg-Harva. Kauko-Karjalan häärunot. Turku, 1929.

² Толстой Н. И. Архаический ритуал-диалог. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 407.

³ Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan taroja ja uskomuksia. Helsinki; Jyväskylä, 1995. S. 175—176.

⁴ Макаров Г. Н. Образцы карельской речи: Калининские говоры. М.; Л., 1963, № 57. С. 104. Напомним, что тверские (калининские) карелы переселились в Россию в XVII в. в основном из районов Приладожья.

⁵ Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 7.

⁶ Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo, 1958. S. 582.

⁷ Конкка А. П. Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130—135.

⁸ Топоров В. Н. Космогонические мифы. С. 6—8.

⁹ Там же. С. 7.

¹⁰ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973. С. 117.

¹¹ Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л., 1977.

ВЕЛИКИЙ СЮНДИО: СВЯТОЧНЫЙ ДУХ С ЛИКОМ СПАСИТЕЛЯ. СЯМОЗЕРСКИЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

(Ранее опубликовано: Антропологический форум. 2007. № 6. С. 339—378; История и культура Сямозерья. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. С. 301—342).

О календарной обрядности сямозерских карел, помимо нескольких беглых упоминаний, практически нет сведений в литературе. В литературе XIX в., в том числе в заметках о народном календаре и верованиях олонецких карел в этнографической периодике того времени, чаще всего отсутствуют конкретные места записи, что в нашем случае делает эти сведения пригодными лишь для обобщенных сравнений. В тех немногочисленных полевых материалах, собранных в сямозерских деревнях фольклористами и этнографами в течение прошлого столетия, сведения по народному календарю носят фрагментарный или случайный характер.

В данной ситуации все, даже беглые, но паспортизированные архивные сведения по календарной тематике представляют несомненную ценность. В результате кропотливой работы удалось собрать воедино и скомпоновать разнохарактерный архивный и полевой материал. Источниками явились:

1. Ранее не публиковавшиеся рукописные материалы экспедиционной поездки, предпринятой автором в село Сямозеро и окружающие его населенные пункты летом 1984 г. (далее в тексте — МА), когда целенаправленно собирался материал по календарной обрядности и мифологическим представлениям карел.

2. Заметки по народному календарю родившегося в 1891 г. в селе Сямозере знаатока сямозерского говора Ефима Попова, а также материалы Алекси Коскинена из д. Проккойла Сямозерской волости, хранящиеся в Фольклорном архиве Финского Литературного Общества в Хельсинки (далее в тексте — SKS).

3. Материалы Сямозерского словника, составленного Эдвардом Ахтия в первые десятилетия XX в., которые были использованы при подготовке рукописи 6-томного Словаря карельского языка (далее: KKS, I—VI, 1968—2005).

4. Некоторые сведения были предоставлены коллегами — фольклористами и этнографами ИЯЛИ (материалы Фонограммархива ИЯЛИ, далее — ФА) и почерпнуты из литературных источников, содержащих общие этнографические материалы по Сямозерью.

В тексте около половины материалов посвящено зимним Святкам (*synnyntua*), достаточно разнообразно представлены обряды повышения девичьей «славности» (*lembi*), происходившие в промежутке между Ивановым и Петровым днями — *viändöi*¹. К рубежу XIX—XX вв. относятся ценные сведения о местной традиции летних праздников, связанных с жертвоприношениями животных². Приводятся материалы и по другим, преимущественно весенне-летним праздникам — обрядности пасхального цикла, обычаям на Ильин и Спасов дни. Публикуется список мест-

ных «храмовых» или «престольных» праздников по деревням Сямозерской волости, составленный с использованием различных письменных и устных источников. Учитывая особое место, которое занимают в календарной обрядности и мифологии представления о Сюндю, им посвящается специальная, предваряющая раздел и построенная на использовании сямозерских материалов, статья.

ВЕЛИКИЙ СЮНДЮ: СЯТОЧНЫЙ ДУХ С ЛИКОМ СПАСИТЕЛЯ

Святочная обрядность (зимние Святки, период от Рождества до Крещения, с 25.12/7.1 по 6.1/19.1 — через черту приводятся даты по новому стилю) у большинства европейских народов представляла собой целый обрядовый комплекс, своеобразную консистенцию календарных обрядов. По установившейся традиции из него выделялись (и исследовались как самостоятельный предмет) гадания, ряжения, групповое поведение молодежи, а также социальная и хозяйственная функции святочных действ и представлений, в том числе приметы о погоде и урожае. В нашем случае к этому «списку», как минимум, следует добавить поведенческие запреты периода Святки, крещенские обряды купания в проруби и представления о святочном мифологическом персонаже — «хозяине» святочного времени, с которым у карел непосредственно связана значительная часть обрядовых действ.

Как отмечалось ранее³, мифологические представления карел о святочных духах-хозяевах, во-первых, архаичны и во многом уникальны, во-вторых, разнообразны как по части терминологии («Водяная хозяйка», «Крещенская Старуха» или «Баба Виеристя», «Крещенская свинья», «Баба Сюнди», «Сюндю»), так и по части отличительных признаков мифологических персонажей и их ипостасей. На сравнительно компактной территории современного расселения карел выявлено несколько районов, имеющих самостоятельные комплексы мифологических представлений, связанных с зимними Святками. В разных географических зонах различны и наименования святочного периода, имеют свою специфику названия ряженных⁴.

На территории ливвиковско-людиковского ареала в южной Карелии и, частично, на территории проживания носителей собственно-карельского диалекта в средней Карелии, у поросозерских, ребольских и сегозерских карел⁵ в значении «святочный дух» известен термин Сюндю (Syndy) или Сюнди (Syndi, Synti).

В изданном Финно-угорским обществом Словаре карельского языка (собственно-карельский и ливвиковский диалекты) приводятся два значения слова *synty*: 1) «происхождение, начало вещей» (ср. фин. *syntyä* «рождаться». — А. К.), 2) «мифологическое существо, которое, по поверьям, находится на земле с Рождества до Крещения и связано с обычаем «слушания» святочных предзнаменований» (т. е. гаданиями. — А. К.).

Из Сямозерской волости (материалы Э. В. Ахтия) в словарной статье *synty* приводятся следующие примеры: *Synnymmoan aigas syndy moal kävelöy, 12 yöd om moam peäl. Syndyö nähtih buit ennen vahnaz, matkai kui heinysoatto mustu libo kui*

tšingoitettu hurst'i mual lendi peldoloi myö. Kykkyizilleh syndyö kuunellah, pyhkimel katetah, yks tšuras seizou shiizhman kel, sid ei syndy koske. Pidäy synnyl porrastu pas-toa vieristeä vas(t) kokkoi (lähtendysynnympeän) (KKS, V, 607) — «В Святки Сюдю ходит по земле, 12 ночей на земле находится. В былые времена будто бы видели Сюдю, двигался, как черная копна сена, или, как (будто) натянутый кусок мешковины (парусины), летал по земле над полями. — Сюдю слушают на корточках, скатертью закрываются, (кто-нибудь) один в стороне стоит со сковородником, тогда Сюдю не тронет. — Надо для Сюдю коккой* — лестницу испечь в канун Крещения, перед днем его ухода».

Здесь как бы пунктиром обозначены основные элементы представлений и обрядовых действий, связанных у сямозерских жителей со святочным персонажем Сюдю. Ниже мы попытаемся их раскрыть подробнее. Рассказы же об обрядовых действиях (в том числе о выпечке хлебов, гаданиях, ряжениях и т. д.) достаточно хорошо представлены в прилагаемых полевых материалах.

Сюдю, показываясь в образе летающего холста или поскони, способен был, по представлениям местных жителей, преодолевать значительные расстояния. В 1926 г. информатор Эдварда Ахтия Устья Нестерова, родившаяся в 1900 г. в д. Логинсельга, рассказывала о Сюдю, который, появившись над горой на одной стороне озера, пролетел над заливом и скрылся за второй горой на противоположном берегу (архив KKS, сообщение редактора Лены Йоки). Единственные в своем роде сведения, также связывающие Сюдю с небесной сферой, были получены в 2000 г. от жителя д. Лахта Павла Максимова (род. в д. Корбиниemi в 1936 г.). Сюдю, по рассказам старожилов, мог принять образ северного сияния (сообщение Л. И. Ивановой). Что же касается такой ипостаси Сюдю, как копна сена, то следует отметить, что растительная символика присутствует в том или ином виде в представлениях о святочных духах практически у всех групп карел от Приладожья до Кандалакши.

Святозерский учитель Николай Лесков, активный собиратель фольклорных и этнографических материалов среди людигов и ливвиков Олонецкой губернии и карельского населения сопредельных финляндских территорий, рассуждая в «Живой старине» в статье «Святки в Кореле» об олонецких карелах в целом, касается и вопроса о Сюдю. По мнению Н. Ф. Лескова, Сюдю — «особого рода божество», пребывающее на земле преимущественно в зимние Святки. Некоторые видели Сюдю, пишет Лесков. По их рассказам, Сюдю имеет вид движущейся копны сена и нехорошо человеку оказаться на пути его — «человека он обязательно задавит»⁶.

Финский языковед Яло Калима опубликовал в 1928 г. статью «О карельско-вепском имени Спасителя», в которой проанализировал южно-карельскую терминологию зимнего святочного периода с основой synd-. На территориях проживания лив-

* Kokkoi — пышные, продолговатые по форме лепешки из жидкого теста, которое замешивали на овсяной муке с добавлением ржаной муки. Отличались быстротой приготовления: «бросят в печку, тесто моментом поднимается». Брали с собой на работы в лесу (МА 1984, Успенская — см. Список информаторов). Под тем же названием были известны у карел Северного Приладожья, Суоярви и Иломанси (KKS, II, 287).

виков, людиков и суоярвских карел (частично и в районе Иломантси) был известен термин сюннюнмуа (*synnynmua*, *syndynmua*, *synnyinmua*) или *synnynmuanaigu*, обозначающий время от Рождества или от рождественского сочельника до Крещения. У прионежских вепсов в этом же значении зафиксирован термин сундюм (*syndym*), у южных вепсов *syndym* означает «день Богоявления», т. е. Крещение⁷.

Помимо сюннюнмуа, в сямозерских деревнях для наименования зимних Святков использовался термин *viändöi* (от *viändyö* — «гнутья», «изгибаться», «закручиваться», «поворачиваться»⁸), которым чаще всего назывался промежуток между Ивановым и Петровым днями, т. е. летние Святки. Автор располагает несколькими свидетельствами из Сямозера, Ахпойлы и Нижней Салмы о применении термина *виандёй* для обозначения зимних Святков. Есть свидетельства и из других районов Карелии, например из Ребол и Поросозера. Интересные сведения о разделении Святков на два периода привел П. Т. Костилов из села Сямозера. Он рассказал, что в прежнее время Васильев день (1 января) имел также название *Viändöi*, а *viändöinaiga*, «время *виандёй*», помимо летних Святков, было еще и названием периода от Василия до Крещения, т. е. второй половины зимних Святков, когда, по его мнению, занимались гаданием или «слушанием Сюндю» (см. ниже записи от Костилова). В данном случае, учитывая значения основы *viänd-*, напрашивается сравнение с разделенными на две половины заонежскими Святками — «кривыми» и «прямыми», последние из которых по времени совпадали с общепринятым периодом Святков от Рождества до Крещения. В кривые Святки (от 12.12 до 24.12), по утверждению П. Коренного, в основном ходили ряжеными, гаданием практически не занимались. Гадание, во всем своем многообразии, происходило на прямые Святки⁹. Гадания были связаны с пребыванием Сюндю на земле (у русских Олонецкой губернии это был Святке или Цюнда¹⁰).

Кроме того, что сам процесс гадания в Святки назывался «слушанием Сюндю», многие конкретные его формы в народных представлениях связывались с именем «духа Святков». Например, испеченный хозяйкой первый рождественский блин, который кто-то из молодых членов семьи надевал на голову, прокусывая дырки для глаз и носа (ср. то же в Заонежье¹¹), и в таком виде выходил на улицу слушать, у некоторых групп карел назывался *synnynhattara* (у северных людиков) или *synnynkakkara* (у сегозерских карел), т. е. «блин Сюндю». В Словаре карельского языка приводятся следующие примеры из сямозерского словника Э. Ахтия: *Synnynkoira — tuonelan koira. virzi pidäy kuoltui itkie, eigä synnynkoirat haukutah toizelilmal mennez (uskom.). synnynkoirii neidizet kuunellas synnymmoanaigah, kus päi haukkuu, sinne päi miehel mennäh* (KKS, V, 606) — «Собака Сюндю — собака потустороннего мира. Умершему надо причитание исполнить, тогда собаки Сюндю не будут лаять по дороге на тот свет. Собак Сюндю девушки слушают в сюннюнмуанайгу (на Святки), в какой стороне залает, туда и замуж выходить».

«Кривизна» в определениях как зимних, так и летних Святков, возможно, говорит о происходящем в природе «солнцевороте», когда день начинает наращиваться или, наоборот, укорачиваться, т. е. солнце, как говорили в Вокнаволоцкой волости,

выходит «из гнезда», в котором оно находится в дни солнцестояния. Однако на этом сходство зимних и летних Святков не кончается, так как существует множество параллелей в обрядности обоих периодов. Приведем только один пример из Сямозерья, связанный с «поднятием девичьей славы»: *synnymmuazolendaigah da veändöinaigah neidizet tieshuaroil rodniekkuviel valavutah päivännouzun ken* (KKS, V, 606) — «во “время нахождения Сюдю на земле” (в зимние Святки) и во время вияндёй (в летние Святки) девушки на росстанях у родников обливаются на восходе солнца».

Святочные ряженья и гадания заканчивались в крещенский сочельник, ведь тогда и «хозяин Святков» покидал землю: *vieristänny syndy lähtöv eäre taivahah* (KKS, VI, 594) — «на Крещение Сюдю уходит на небо». Если в рождественский сочельник пекли «хлеб Сюдю» или блины ему «на портянки»: *synnympiän rashtavao vaste pastetah val’l’oi, synnyhattaroa* (KKS, V, 606) — «в день Сюдю / сочельник Рождества пекут вальей, портянки Сюдю», то на Крещение ему надо было помочь отправиться на небо: *pidäy synnyl porrastu pastoa vieristeä vas(t) kokkoi (lähtendysynnympeän)* (607) — «надо для Сюдю лестницу испечь (т. е. лепешки коккой) перед Крещением (в день отправления Сюдю)». *Synnympiän* — *vieristeä vaste pastetah kokkoi; sanotah synnyl pordahat taivahah nosta kokkoi pastetah* (606) — В суннюнпяйва перед Крещением пекут коккой; говорят (что для), Сюдю лестницу (делают) в небо подниматься, (для этого) коккой пекут». Крещение (*vieristy*), как правило, было уже полностью посвящено обряду освящения воды и купания в «иордане».

Буквальный перевод слова *synnymtua* — «земля Сюдю», где слово *tua* — «земля» следует понимать в значении «мир», «свет» (KKS, III, 328—329) (ср. выражения типа «вся земля» = «весь (белый) свет»). Слово же *synnymtuanaigu* буквально переводится как «время земли Сюдю»: *synnymtuanaigah pidäz olla udzhviez mettsu, sid vil’l’äd rod’izih teräkkähäd*. — «В суннюнмуанайгу (Святки) если лес будет в инее, тогда хлеба уродятся колосистые» (Сямозеро, KKS, V, 606; МА 1984, Костилов). В Сямозерской волости записан еще один «уточняющий» или, скорее, описательный термин *synnymmuazolendaiga*, т. е. «время нахождения Сюдю на земле» (KKS, V, 606), который, судя по форме, достаточно позднего происхождения. В речи сямозерских карел в том же значении «время от Рождества до Крещения» зафиксированы также термины *synnyinaika* — «время Сюдю» и *synnyinväli* — «промежуток Сюдю».

Практически повсеместно не только у ливвиков и людиков, но и на значительных территориях проживания носителей собственно-карельского диалекта, в Суоярви и Суйстамо, а также, по крайней мере, у поросозерских (МА 1984, Соймогора), ребольских (МА 1986, Ровкулы-Реболы), паданских, ругозерских и ухтинских карел (KKS, V, 606) был известен термин *synnyinpäivä* (*synnyinpäivy*, *syndynpäivä* и др.) — букв. «день Сюдю» в значении «сочельник». Однако относительно последнего были и исключения. Например, в районе д. Соймогора — Ключина Гора Пороосозерской волости *synnyinpäivä* приходился на 21.12 старого стиля. Сюдю здесь

спускался на землю за три дня до сочельника Рождества (МА, 1984, М. Г. Михеева, 1901, Соймогора). Следует сказать, что на карте Карелии можно отметить несколько местностей, где зимние Святки, по рассказам старожилов, начинались за несколько дней или даже недель (как в Заонежье с 12.12) до Рождества.

Иногда Сюндю называли в сяозерских деревнях, как, впрочем, называл и Николай Лесков в своей статье, Большим или Великим Сюндю: *Suurisyndy raštavao vas(t) synnympeän tulou moal. Suurisyndy syöttäizeni nämil teähtyzil heittih tänne, pidäy hattaroa pastoa. Anna Hospodi tuonilmaistu si(j)oa, valgiedu roajuu, suurensynnym besodoa* (KKS, V, 585) — «Великий Сюндю в сюннюнпяйва (сочельник) перед Рождеством появляется на земле. Великий Сюндю-кормилец на этих звездочках спускается сюда, надо (ему) портянки (блины) испечь. — «Дай, Господи, (мне) места на том свете, белого (светлого) рая, беседы Великого Сюндю...» (из молитвы).

Великий Сюндю или Сюндю в представлениях и языке южных карел (сведения подобного рода имеются и из Тверской Карелии) приобрел значение Христа или Спасителя¹², что, по мнению Яло Калима, было связано с днем Рождества Господня и поверьями о появлении Сюндю на земле именно в это время¹³. Следует заметить, что, помимо южной Карелии, само понятие Сюндю и уподобление его христианскому божеству встречается и в северно-карельском фольклоре, например в свадебных песнях калевальской метрики (в данном случае в величальных песнях, поющих руководителю свадьбы «патьяшке», свадебному колдуну). Сюндю (в форме *Synty* или *Synti*) в них сравнивается со «Спасом» или даже приравнивается к Богу-отцу, верховному «небесному Отцу», причем он действует при изготовлении ритуального пояса патьяшки (имеется в виду метафорическое сравнение, подчеркивающее особую красоту и ценность вещи) вместе с Куутар и Пяйвятар, персонификациями луны и солнца¹⁴. В эпической «Песне Создателя» (*Luojan virsi* — одна из версий ее была использована Элиасом Лённротом в последней руне «Калевалы»), в вариантах, записанных в Ребольской волости, рождающийся Христос сравнивается с «Божьим днем» и «зарей Сюндю», что опять же говорит не столько о сравнении Сюндю и Спасителя, сколько о сравнении Сюндю с Богом-отцом, творцом всего сущего, стадially более ранним мифологическим персонажем¹⁵.

Сюндю или однокоренное с *Syndy* слово *syndyzet* (множественное число) было известно также в значении «иконы». Николай Лесков приводит по этому поводу пример из собственной практики: «сюндюзет» или «великие сюндюзет» были особо почитаемы в быту карел, отмечает он. Особое место они занимали в карельских плачах. Тем не менее на заданный им женщине-причитальщице вопрос, что же такое сюндюзет, она не смогла сразу ответить, лишь через некоторое время, бросив взгляд вокруг, она указала на иконы. «Суврет сюндюзет? Так это же иконы», — ответила женщина¹⁶.

Таким образом, мы видим, что в случае с Сюндю налицо переплетение христианского и дохристианского мировоззрений, причем процесс христианизации языческих представлений был, судя по текстам, записанным на рубеже XIX и XX вв.,

еще далеко не закончен. Примером подобного сосуществования является «молитва» перед гаданием на Святки, произносившаяся перед иконами в соседнем с Сямозером Суоярви: *suurisindy syöttäizeni, läkkä miul keral kattshomah i vardoimah, i kuulu miulleni, midä täl vuuvvel roih elosta* (KKS, V, 585) — «Великий Сюдю-кормилец, пойдем со мной смотреть и сторожить, и прислышьясь мне (дай знать), какая жизнь будет в этом году».

В карельских заговорах *synty* (ср. фин. *syntyä* «родиться») или *syndy* выступает в значении мифологического происхождения предметов и явлений (*synnyt syvät* — «сюнтю глубокие»). Например, в лечебном заговоре от ожога выясняется происхождение огня «как явления» (*tulen synty* — «рождение огня») и огонь заклиняют «взять обратно» негативные для человека последствия его «деятельности». В противном же случае знахарь, «определивший» родословную огня, угрожает воздействовать на силы и явления, его породившие, т. е. на его «прародителей». *Synnyt* здесь выступает как некий, известный только посвященному свод мифологических знаний о природных явлениях и их взаимосвязях в окружающем человека мире, что можно назвать высшими знаниями о природе и структуре Вселенной¹⁷. Хранилище всех высших знаний расположено в иных сферах. Как известно, шаман или эпический герой в роли заклинателя добывает недостающие магические знания в потустороннем мире.

Практически во всех карельских обрядовых и бытовых причитаниях фигурирует понятие *syndyzet* — *syntyset*, которое на русский язык переводится обычно как «прародители», или, по определению А. С. Степановой, «умершие родичи, являющиеся родовыми духами-покровителями»¹⁸. Таким духом-покровителем, по мнению Мартти Хаавио, является и дух-предок, которого знахарь «поднимает» заклинанием из-под земли или из воды. Этим действием знахарь или колдун наделяет себя магической силой и, с ее помощью, приступает к сеансу лечения больного или оберегания, например, свадебного поезда. Дух-покровитель колдуна отождествляется в заговорах с терминами *luonto-haltia-synty* (встречаются и все три одновременно, выступая в качестве синонимов), где *luonto* — «природа» в широком смысле, прежде всего «природа явлений», т. е. «происхождение»; *haltia* — «дух-охранитель», «жизненная, природная сила»; *synty* — «рождение», «происхождение», «родовые предки»¹⁹.

Колдун, «разбудив» свою «силу» заклинанием и «подняв» ее, испытывает сильный эмоциональный подъем, состояние, которое можно сравнить с трансом. Состояние это в языке имеет определение *langeta loveen*, т. е. «упасть, провалиться в лови». Из «лови» колдун также «поднимает» свою силу. Анализ значений данного термина привел Хаавио к выводу, что в заговорах слово имеет значение «полость», «провал», «грот», «отверстие» и т. д. Он приводит примеры, в которых «лови» выступает в текстах заговоров синонимическим повтором слов «колодец» и «прорубь»²⁰, и в конечном итоге приходит к выводу, что мир умерших предков рода (судя по заклинательной поэзии) находился под водой. Хаавио обращается за сравнительным материалом к верованиям народов Север-

ной Евразии, ближайшим примером которых являются представления некоторых групп саамов о потустороннем мире, находящемся на дне священных озер «сайво»²¹.

Автор этих строк записал в 1986 г. в Реболах рассказ Александры Петровны Геттовой, родившейся в д. Сулоостров в 1911 г. Рассказывая о купании в проруби в Крещение, она так ответила на мой вопрос, каким образом больные и грешные получали выздоровление и отпущение грехов именно после купания: «дак ведь молились (верили), что оттуда поднимается Сюнди и отпустит от болезни или от грехов его (купающегося)» (ФА 2949/1, Реболы). Как мы видим, в Реболах Сюнди уже не спускается с неба, а поднимается из проруби. На более северных территориях это широко распространенное поверье. Однако и на севере (напр., в Вокнавлоцкой волости) записаны рассказы о спускающейся с неба Старухе Виеристя, которая в северо-западной Карелии играет роль «святочной хозяйки». В то же время на общем фоне представлений о спускании Сюндю с небес, на территориях проживания людиков и ливвиков периодически встречаются рассказы о появлении Сюндю из проруби. Такое дисперсное вкрапление находим и в Сямозерье. Т. Ивановой и В. Мироновой в 2000 г. записано от родившейся в 1914 г. в д. Мечелица М. Н. Артамоновой поверье: *Syndy pouzou, gu heinysuatto lähties* — «Сюндю поднимается, как копна сена, из проруби». Таким образом, даже на одной территории фиксируются различные представления о локализации Сюндю. Что это — остаток древних дуалистических верований или амбивалентная природа самого Сюндю? Что означают эти вкрапления иных представлений? Являются ли они остаточным материалом, осколками прежней системы верований, впоследствии изменившейся под воздействием внешних факторов? И какие это были факторы — этнические? Вопросов, несомненно, больше, чем даже предположительных ответов. Учитывая значительную древность и сложность исследуемых явлений, приблизиться к решению данных проблем возможно только одним способом — с помощью анализа и сопоставления широкого сравнительного материала по верованиям народов Евразийского Севера.

Помимо значения «умершие предки», *syntyset* в плачах имеет расширенное, пространственное значение²², а именно «мир умерших», «иной мир» (имеющий, как правило, в причитаниях эпитет «белый»: «придите из белых сюндюзет встретить» и т. д.), в котором обитают прародители и куда отправляются все умершие. Это очень существенный факт для наших умозаключений, ибо он подтверждает то, что понятие Сюндю — сюндюзет имеет пространственные характеристики со значением «мир» (ср. «земля Сюндю» — *synnyntua*). Яло Калима в цитируемой ниже статье приводит записанный Э. Ахтия в Суоярви заговор на поднятие девичей лемби (славутности). При набирании воды произносили слова: «Беру воду из Иордан-реки, из водоворота святого потока, где Сюндю окрестили, где всю страну омыли». Странно, замечает Калима, что слово «страна» здесь выступает синонимом слова «Сюндю»²³. Однако именно эта странность дает нам в руки еще один «козырь» для утверждения: Сюндю не просто дух некоего временного промежут-

ка, не только некое мифологическое существо «вроде домового», как его охарактеризовал Куликовский, и не только умершие родичи, а нечто гораздо большее, что может претендовать на вселенские масштабы. Ведь не случайно и то, что Сундю выступал в качестве синонима Христа-Спасителя.

Связь с небесными сферами оказывается наиболее продуктивной стороной представлений о Сундю, когда мы обращаемся за сравнительным материалом к мифологиям финно-угорских и тюркских народов, населяющих более восточные территории. У большинства этих народов верховный бог после сотворения вселенной отправляется на небеса и становится «праздным богом», не вмешиваясь в земные дела. Однако между небом и землей остается (оставляется) отверстие, через которое верховный бог иногда все-таки спускается на землю. По верованиям коми-зырян, верховный бог Ен иногда раскрывает небо, и оно загорается разноцветными огнями, т. е. на небе появляется северное сияние²⁴ (ср. выше — Сундю в виде северного сияния). Второй вариант, это когда на нижнем ярусе неба проживает второстепенный по сравнению с верховным богом демиург, который появляется на земле уже относительно периодически. У кумандинцев это Коча, который, по местным поверьям, появляется на земле ежегодно после специального камлания (его роль изображал ряженный, который совершал обход дворов). Коча, как пелось в обрядовой песне, «с чистого неба спустился, как белый шелк, расстилаясь, спустился»²⁵. Сундю, как мы видели выше, иногда тоже имел обыкновение показываться в виде летающей в небе материи. Спускание Сундю с небес и «залезание» его обратно с помощью испеченной для этого «лестницы», карабканье его по небу в сочельник Крещения с характерным царапаньем (МА, Ключина Гора, 1984), принесение в жертву Сундю первого блина на следующий день после его появления на земле (ФА 3064/13, Гомсельга) — всем этим элементам представлений карел о Сундю можно найти параллели в мифологии народов евразийского севера. Все представления о мироздании, в которых можно найти сходство с карельскими, несмотря на большую отдаленность народов друг от друга, могут тем не менее пролить свет на многие загадочные черты мифологического образа Сундю. Чем больше найдется точек соприкосновения, тем легче удастся «встроить» его в более цельную и, возможно, лучше сохранившуюся религиозную систему, а значит понять его место и в карельской мифологии. Более того, только сравнение даст нам возможность говорить о возрасте исследуемых явлений.

Как подтверждение необходимости широких сравнений хочу привести поддержку из работы известного исследователя Сибири, этнографа Г. М. Василевич «Ранние представления о мире у эвенков»: «Земля или мир, во всех говорах имеет название *буга*... Термин *буга* первоначально выражал недифференцированное представление о природе. Этим словом выражалось все, что окружало тунгуса».

Словом *буга* выражались следующие понятия (значение которых со временем расширялось и дифференцировалось. — А. К.): 1) «местность», «родина» — место рождения 2) «природа», «климат», «погода», «небо». Второй этап: 1) «верхняя земля» (или мир), «небо», «вселенная», 2) «нижняя земля» (или мир), «подземное

царство». Следующий этап развития значений слова: 1) «дух-хозяин верхнего мира», 2) «дух-хозяин нижнего мира». При появлении новых значений к слову *буга* добавлялся определитель. «Появление православия в среде эвенков, пишет далее Г. М. Василевич, привело к расширению значений слова *буга*: рай, бог, икона... И самым последним значением слова *буга* были: “страна”, “государство”, “мир” <...>. Синонимом *буга* было у эвенков слово *дуннэ*. Его значение было связано с землей — местностью, поэтому стало выражать понятия “земля”, “место”, “тайга”, “страна”. “У отдельных групп эвенков оно получило значение “могила”, потому что прежде у рода, позже — у большой семьи в понятие “своя земля” входило понятие о могилах предков”»²⁶.

Как мы видим из приведенного списка значений, большинство их совпадает с кругом представлений о Сюндю-сюндюзет: здесь и «природа» (ср. сюндю как магическая сила колдуна), «страна» и «земля» в значении мир, дохристианский «дух-хозяин» и христианский «бог», «иконы» и даже «рай» (ср. вышеприведенную молитву), здесь и мир умерших предков — сюндюзет. Но очевидна и характерная для образа Сюндю амбивалентность, когда он может находиться как в верхних, так и в нижних сферах окружающего человека пространства. Наличие в представлениях о Сюндю целого набора элементов, относящихся к представлениям об олицетворявшем всю природу высшем языческом божестве, дает основание для постановки вопроса: был ли Сюндю языческим божеством-первоосновой, а отсюда и божеством-прародителем? Ответ на этот вопрос может дать только дальнейшее исследование всего комплекса календарной мифологии и календарной обрядности карел с привлечением широкого сравнительного материала.

Примечания

¹ Конкка А. П. Viändöi — время летнего «поворота» в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 28—45.

² Ср. Конкка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда). Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77—95.

³ Конкка А. Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т. 1. М., 1989. С. 227—229; Конкка А. Святки в Панозере, или Крещенская свинья. Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130.

⁴ О святочном ряжении у карел см. Конкка А. Календарные обряды карел. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи. Проблемы межэтнических контактов на территории Балтийского и Баренц-регионов. СПб, 2002. С. 218—249.

⁵ Относительно последних см. Конкка У. С., Конкка А. П. Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX века. Л., 1980. С. 91—92, 104—110.

⁶ Лесков Н. Ф. Святки в Кореле // Живая старина. 1894. Вып. 3—4. С. 222—223.

⁷ Kalima, Jalo. Karjalais — vepsäläisestä Vapahtajan nimityksestä // Juhalakirja Yrjö Wichmannin kuusikymmenvuotispäiväksi. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia LVIII. Helsinki, 1928. S. 257.

⁸ Ср. Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990. С. 437.

⁹ Коренной П. Святки в Заонежье // Олонецкая неделя. 1915. № 52. Ср. Логинов К. К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 72—73.

¹⁰ См. Куликовский Г. И. Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

- ¹¹ Логинов К. К. Указ. соч. С. 73.
- ¹² Словарь карельского языка (ливвиковский диалект). С. 355.
- ¹³ Kalima, J. Op. cit. S. 266.
- ¹⁴ Holmberg—Harva 1929: Holmberg—Harva Uno. Kauko — Karjalan häärunot. Turku, 1929. S. 216.
- ¹⁵ Suomen kansan vanhat runot. II. N 319—331.
- ¹⁶ Лесков Н. Ф. Указ. соч.
- ¹⁷ Siikala, A.-L. Suomalainen šamanismi — mielikuvien historiaa. Helsinki—Hämeenlinna, 1994. S. 80—81.
- ¹⁸ Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004. С. 265.
- ¹⁹ Naavio, M. Suomalainen mytologia. Porvoo—Helsinki, 1967. S. 290.
- ²⁰ Ibid. S. 291.
- ²¹ Ibid. S. 292—293.
- ²² Конка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 37.
- ²³ Kalima, J. Op. cit. S. 262.
- ²⁴ Коми мифология. М.; Сыктывкар, 1999. С. 154.
- ²⁵ Сатлаев Ф. А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии XXVII. Л., 1971. С. 135—136.
- ²⁶ Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросу первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. М., 1959. Т. 51. С. 160—161.

СЯМОЗЕРСКИЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Зимние Святки

1. «В то время, когда слушали Сюндю, у нас был такой обычай — между Рождеством и Новым годом пекли тонкий блин, утром шли на двор, клали блин на лицо и смотрели с улицы в избу. Кто (из домочадцев) был без головы, тот в наступающем году должен был умереть» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 41).

2. На Рождество пекли овсяные лепешки *synnyinpiiraid* или *synnyinhattarat*. Первый блин (*synnyinhattar*) относили в красный угол (*shuurtshuppuh*) и клали на божницу перед иконами, где он лежал до Крещения, после чего его отдавали скоту. В канун Рождества, в сюннийнпайвя, когда пекут хлеба, первым пекут из ржаной муки «хлеб Сюндю» (*synnyinleibä*) размером примерно с блюдец. Он все Святки лежит на столе.

В Святки гадали на «хлебе Сюндю». Две девушки берутся за хлеб, кладя на него сверху большие пальцы обеих рук, и, придерживая слегка указательными пальцами, поднимают его немного над столом. Одна девица стоит с одной стороны стола, другая — с другой. Каждая загадывала: если хлеб в руках крутится по солнцу, значит выйдешь замуж в этом году, если против солнца — не выйдешь (МА, Антонова).

3. В деревне Ангенлахта впервые шли сеять овес, заткнув за пояс топор и положив в кошелку *synnyin leiby* — пирог, выпеченный из ржаной муки в Рождественский сочельник (пирог этот, накрывавший солонку, стоял на божнице). После сева пирог отдавали скотине (д. Эссойла) (Маслова, 1980, с. 224).

4. В Сямозере на Святки, за две недели до Крещения (храмовые праздники погоста в Сямозере Успение и Крещение) привозили *адьво* — девушек из других деревень, полное село было, по 4—5 *адьво* в каждом доме. Каждый день до самого Крещения проводили беседы. Старухе, у которой нанимали беседную избу, приносили парни по 3—5 копеек, а девушки — кто крупы, кто муки, кто молока.

Перед Троицей (праздник деревни Тюви, часть Сямозера в начале губы, была часовня Троицы) тоже *адьво* приезжали, но меньше, чем на Святки. На Успение *адьво* приезжали на неделю (МА, Костилов).

5. К Рождеству готовят мясо, пироги, рыбники, калитки (*tshupoid*), утром в Рождество ставят свечу в часовне перед иконами. Поп ходит по домам в Рождество, хоть и на третий день Рождества, молитву читает в избе, славит (Христа), когда дадут кошкой, кто овса, денег, кто что дает по своим средствам. Сямозеро (KKS, V, s. 163, *roshtuo*). Вечером в Рождество молодые идут на беседу, а старшие ложатся спать. Сямозеро (KKS, V, s. 163).

6. Святки, время от Рождества до Крещения, называлось *Synnyntuanaigu*. На погосте на Успение и на Крещение были ярмарки. В Святки накануне воскресения и накануне Крещения проводили складчины, *synnyinpiirai*. Девуцы приносили муки, крупы, масла и жарили блины. Парни приносили рыбы, когда и бутылку с собой брали. На могилы ходили во второй день Рождества, во второй день Пасхи и на Успение (*Emänpäivä*).

За неделю до Рождества начинали готовиться к празднику, мыли избу, били скот, пекли хлеба. В субботу вечером перед воскресеньем или вечером накануне любого праздника не работали — не пряли, не вязали. То же и в воскресенье. (В Заонежье вечером в воскресенье уже пряли, говорили, что неделя началась.) Перед освящением воды в Крещение воду не брали. Воду и дрова во все праздники старались принести накануне с вечера до заката солнца, потом уже не носили и не давали другим из дома (МА, Успенская).

7. На Святки, *сюннийнвяли* (букв. «промежуток Сюндю», *synnyinväli*), в промежутке от Рождества до Крещения не моют полов в избе, да и ничего другого не моют, также не полоскают в проруби веников (SKS, Härkönen, Iivo 581. *Säämäjärvi* 1907).

8. В Рождество парни ходили славить Христа, за это им давали мелкие деньги. На 3—4-й день после Рождества славить приходили служители церкви (МА, Антонова).

Гадания (слушанья Сюндю)

9. «Мы однажды с сестрой Сюндю слушали на озере у проруби. Сестра опустила голову на край проруби, а я стоял, опираясь на палку. Рано утром — на счастье (*mitä onnea kuuluu*) слушали. Немного погода послышался звон бубенцов, и они с такой скоростью около нас проехали, только просвистело. Они поднялись в наш двор, лошади там фыркали, колокольчики звякали, когда распрягали

лошадей. Мы пошли, зашли в избу и рассказали матери. Мать сказала, что, видно, девка наша выйдет в этом году замуж. Так и вышло и все было точно так же, когда свадебники прибыли за сестрой на лошадях» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 28).

10. «Потом были опять, слушали Сюндю, нас было 3 человека, утром рано надо было идти, поэтому было тихо, побыли немного. Надо было тихо (сидеть), нельзя было ничего говорить. Скоро послышалось какое-то движение, а мы были на пороге риги, два соседа (еще) было, близко друг к другу. Послышалось, будто строгали, гвозди вбивали, плакали. В том году у них умер хозяин» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 29).

11. «А потом еще слушали собаку Сюндю (synninkoira) на пороге риги, немного побыли, начало таять. Мы ушли, зашли в дом, рассказали, что было. Соседка сказала, что, наверно, девка замуж выйдет, и так и было» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 30).

12. «Один раз слушали Сюндю, нас было 5 человек, сидели, скрючившись на развилке 3 дорог, некоторые смеялись и болтали, не могут удержаться, чтобы сидеть тихо. Немного времени прошло, по озеру начала надвигаться будто большая копна сена, а росстань была на озере. Мы все испугались, побежали, в избу зашли, а хозяйка спрашивает, почему такие испуганные. Мы не успели рассказать до конца, как дело было, как хозяйка пошла, закрыла (на засов) дверь, прочитала молитву. Скоро после этого стало греметь на крыльце, будто кто-то хотел ступени сломать, а во сне сказал, что если бы он догнал нас, то неизвестно куда бы попали. Нам нельзя было смеяться и идти туда потешаться. (Еще) в этих делах (слушаниях) нельзя, чтобы два человека было» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 31).

13. «Сюндю слушать ходили (между Рождеством и Крещением) в какой-нибудь пустой дом или на перекресток. Если послышится звон бубенцов — к свадьбе, если послышится плач или стук — к смерти» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 38).

14. «Если в Новый год в дом первым придет мужчина, значит в доме будет в этом году все благополучно, не любили, если в дом первой приходила женщина...» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 39).

15. «В наших краях между Рождеством и Новым годом был такой обычай: брали лучину в рот и шли на озеро ее мочить, приходили в избу и поджигали горячей соломой. Если мокрая лучина горит, то наступающий год будет хорошим и счастливым, а если лучина не горит, то год будет плохим» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 40).

16. «Во то время, когда слушали Сюндю, у нас был такой обычай — между Рождеством и Новым годом пекли тонкий блин, утром шли на двор, клали блин на лицо и смотрели с улицы в избу. Кто (из домочадцев) был без головы, тот в наступающем году должен был умереть» (SKS, TK 46, Alekski Koskinen, 41).

17. «Другой обычай был в зеркало смотреть. В одном доме была девушка, решила она увидеть, какой жених у нее будет. Вечером пошла, залезла на печь и стала смотреть в зеркало, 3 свечи надо было зажечь вокруг. Другие уже спят, один парень остался сторожить — если что случится. И случилось — немного времени она посмотрела, скоро стало показываться, а она вдруг упала, прямо на пол свалилась и умерла» (SKS, TK 46, Aleksī Koskinen, 42).

18. Гадали на Святки от Василия до Крещения, на время Вияндёй (Viändöin aiga). Васильев день назывался Вияндёй, а канун его, заговенье (31.12) — Сюдюйппайвя, день Сюдю (Syndyinpäivä). Syndy — Viändöi — Vieristy.

Гадали (*gadaitih*) — смотрели в зеркало как парни, так и девушки. В избе и в бане смотрели.

Слушали Сюдю (*Syndyö kuunneldih*) ночью на перекрестках. Женихи едут — слышен разговор, колокольчики звенят. У угла дома слушают, слышат там, как в церковь пошли или что другое. Кто не боится, дак и по одному ходили слушать. А так — по 3—4 девушки и еще парни. Надо тайно ходить, чтобы узнать, к кому женихи приедут. Сам лично (во время гадания) слышал, как доски тесали и строгали, не прошло и нескольких дней, как был покойник в этом доме. У своего угла (своего дома) мало слушали, в основном ходили к другим домам — слушали, что будет в этом доме в новом году. На перекрестках лучше слышно. На перекрестках и у углов домов закрываются, когда слушают. В банях слушали, но в основном у дорог. Когда Сюдю слушали, то платки перекидывали вперед через голову, садились в круг на корточки. Сковородником чертили круг, чтобы Сюдю чего плохого не сделала, оставляли для прохода «калитку» (вокруг всех чертили, чтобы никто не пришел). Слушали на берегу озера, но не очень часто, больше знахари.

Чулук девушки мочили в проруби, от лунки надо было возвращаться, прыгая на одной ноге. Ложились спать и во сне видела жениха.

Некоторые на Святки (*synnynaiga*) ходили Сюдю слушать даже на кладбище (МА, Костилов).

19. Вечером перед воскресеньем и в канун других праздников смутами не ходили, не ходили и на беседы, это считалось грехом. В канун этих дней по вечерам ходили слушать Сюдю (*Syndy*) и гадали. Сюдю ходили слушать девушки целой артелью, ну брали они в эту артель и парня, такого парня, которому они доверяли. Бывали и такие бесстрашные, которые ходили по двое, да и по одному ходили.

Когда ходили слушать Сюдю, уже заранее сговаривались кто пойдет, у кого собираются и куда пойдут. Которого парня они хотят взять, ему уже загодя говорят и зовут в тот дом, где собираются вместе. Слушать Сюдю ходят тогда, когда уже вся деревня спит. Когда выходят из избы, никто ничего не говорит. Отправляются втихомолку, никакого шепота не услышишь.

Слушать Сюндю ходят на развилки дорог, слушают у порога и у окна риги. Когда приходят на росстань, то девицы садятся на корточки, а парень с ухватом обходит три раза вокруг девушек, а сам остается стоять и смотрит, кто откуда идет, а девушки слушают.

Слышно, в какой дом женихи прибыли, да слышно как на лошади едут, оттуда и женихи будут, да куда прибыли, на том сарае (в той стороне) слышно, как едут на лошади. Из избы слышно, как играют (на инструменте) и танцуют. А если свадьба будет, то слышно, как причитывают и поют свадебные песни. А если в каком доме умрет кто-нибудь из старших в этом году, то слышно, как тешут топором и забивают гвозди, со стороны того дома, в котором будет покойник (SKS, E 141, Popoff Jefim, 10).

20. Слушают у порога риги. Кто слышит, что веют зерно, та выйдет за богатого жениха, а кому прислышится, что метут пол, та — за бедного (SKS, E 141, Popoff Jefim, 11).

21. Снаружи из окна риги просовывают руку внутрь. Если возьмутся мохнатой рукой, то выйдет за богатого, а если голой рукой — за бедного (SKS, E 141, Popoff Jefim, 12).

22. Слушают лай *sunnynkoira* «собаки Сюндю». Когда идут слушать, берут зубами с печи лучину, потом идут на берег и мочат лучину в проруби. А лучина в зубах. Намочив лучину, идут домой, ставят лучину при помощи зубов в светец, не трогая ее руками. В светце лучину зажигают. Когда лучина прогорит, то угли от нее собирают с задней стороны в подол, идут на улицу, встают на левую пятку, правую ногу поднимают и слушают, откуда собака Сюндю залает. Откуда собака Сюндю залает, туда и замуж выходить. Если слышно, что рядом лает, значит недалеко замуж идти, а если издалека, значит далеко замуж выходить (SKS, E 141, Popoff Jefim, 13).

23. Льют олово. Олово льют в воду, в стакан или чашку. Олово растопят, потом наливают в стакан, а в стакане вода. Олово достанут, положат на тарелку и напротив огня держат у стены, а потом смотрят на тень. Если тень покажет венец, тогда свадьба будет, если покажет хёрчча (ветвистый, колючий или бугристый предмет с выдающимися частями), то к богатству, а если будет похоже на гроб, тогда льющий олово умрет (SKS, E 141, Popoff Jefim, 14).

24. Жгут бумагу. Бумагу жгут на тарелке и держат как олово у огня и смотрят на тень. Она показывает, как и тень от олова (фигуры на стене) SKS, E (141, Popoff Jefim, 15).

25. Но самое интересное — это смотрение в зеркало. В зеркало ходили смотреть в те дома, в которых были печи по-черному. Смотрели и с печей по-белому, там, где доски потолка, как и пола, лежали в одном направлении, вдоль избы. Когда все в деревне лягут спать, тогда в эти дома собирались гадающие смотреть в зеркало.

На край печи со стороны избы клали сковороду. По краям сковороды устанавливали три свечи, а внутрь сковороды ставили зеркало. Остальные все ложатся спать, остается только тот, кто будет смотреть в зеркало. Гадающий молча открывает левой пяткой дверь, потом поднимается на печь, зажигает свечи по краям сковороды, берет еще одну свечу в руку, зажигает ее, потом ложится на спину, кладет голову к сковороде, в руке у него свечка на груди, а в другой руке у него еще одно зеркало, тоже на груди, а сам смотрит над своей головой в зеркало, находящееся на сковороде.

В зеркале можно увидеть: кто за кого выйдет замуж или родит сына, такая картина в зеркале будет. А если кому умереть, то увидит, что гроб принесли. Что будет, то и покажется в зеркале (SKS, E 141, Poroff Jefim, 16).

26. Однажды стал в зеркало смотреть один парень. Парень тот был очень смелым, он не боялся ничего, ни огня, ни смолы. Когда он собирался смотреть в зеркало, ему еще сказали: «Ты, смотри, не испугайся, чего бы ни увидел». А он ответил: «Я, я ничего не боюсь, пусть хоть сам сатана приходит». Все сделали — положили сковороду и свечи, а сами улеглись спать.

Парень тот пошел, открыл дверь пяткой левой ноги и поднялся на печь. Немного посмотрел в зеркало и вдруг очень сильно вскрикнул. Другие вскочили, полезли на печь, видят — а у парня все лицо черное. С печи его сняли наготово, сам он и не смог бы слезть. На полу лежит, другие его растирают да трясут его, попозже пришел в себя и спрашивает: «Где это я?». Другие говорят: «Где ты, ты на полу. Смотрел в зеркало, пока что-то не увидел, и сильно испугался». Парень только охнул.

Потом стал рассказывать. «Я поднялся на печь, стал смотреть. Немного посмотрел, никого нигде не видно, не слышно и шороха. Смотрю, вдруг появилась солдатская одежда, а никого нигде не видно, а потом появился (“принесли”) гроб и этот гроб принесли прямо к моей голове. В гробу был я. Это я очень хорошо видел, потом я испугался, еще закричал вам, а потом ничего не помню, как и на пол попал».

Этот парень ушел в солдаты в том году. Отслужил уже больше трех лет, скоро бы уже вернулся домой. А потом почему-то ослаб, заболел и умер» (SKS, E 141, Poroff Jefim, 17).

27. Слушали Сюндю на росстанях у деревни, сидели в промежутке между дорогами, в углу. Ходили слушать около часу ночи. Один, кто был постарше, обходит со сковородником в руке слушающих (не чертит по земле). Слушаем. Слышно было, как Сюндю ходит кругом — рух-рух-рух. Потом услышали, как стали копать яму на кладбище, по земле стучат, копают. У соседнего дома стучали, доски тесали, гроб сколачивали, запели молитву. Через несколько дней сосед умер. Было это в 1926 г.

В зеркало смотрят. Дверь в избу открывают пинком ноги, повернувшись к ней спиной, и садятся. Сидят между двух зеркал при свече. Брат в зеркало смотрел — гроб увидел.

Хозяин хомут одевает на шею и сидит под столом в избе, слушает, что будет в доме в наступившем году (МА, Кузнецов).

28. Сюндю слушали во дворе, на дорогах. Слушать надо было на четвереньках (на карачках), *koveruizilleh*.

Собачий лай слушали (букв. «заставляли лаять» *haukutettih*). Говорили: «Откуда жених будет, пусть оттуда собака залает». И залаяла ведь (рассказчица о собственном гадании) — со стороны берега.

Перед сном 3 раза опускали обутую ногу в прорубь и говорили: «Кто суженый(ая) будет, пусть тот(та) придет ногу раздевать». Во сне видели суженого.

Ходили слушать под окнами изб, «брать слова» (*sanoja ottelemah*). Если в доме говорили о богатстве — богатым будешь, если о бедности — будет бедная жизнь.

Жгли лучину — если хорошо горела, то и жизнь обещала быть хорошей.

В зеркало смотрели — парню девушка должна была появиться, а девушке — парень. Два сына А. Н. смотрели в горнице на столе в зеркало. Один увидел девушку, а второй — нет (МА, Антонова).

29. Когда «слушают Сюндю», то не очертившихся до конца или тех, кто вышел за круг, Сюндю может утащить (*Syndy vedäy*). Слушали на озере около прорубей (МА, Успенская).

30. «На Святки (*synnynmoanaigah*) ходят слушать Сюндю под дверью бани, где есть опаленная туша свиньи. Только туда идти — надо иметь сердце как камень. Там, когда слушают, то из бани разговаривают со слушающим и расскажут ему, что с ним в будущем случится. Только когда с ней разговариваешь, надо помнить первое (сказанное) слово и сказать его последним. Кто помнит то слово, с которого завел разговор, тот сможет уйти прочь, а если не сможешь сказать, то там и останешься (пропадешь)» (SKS, E 141, Popoff Jefim, 39, 1936).

Ряженье

31. «Святочное время (*Synnynmoanaigu*) начиналось от Рождества (*Roshtava*) и продолжалось до Крещения (*Vieristä*). Это время для девиц, да и для парней было очень веселым временем. Каждый вечер идут на беседу, каждый вечер ходят ряжеными, *smuutat*, еще ходят слушать Сюндю и гадать.

Ряжеными ходят каждый вечер, только не ходят на воскресенье, (т. е.) в субботу вечером и (вечером) на Новый год. Ряженные одеваются в самую разную одежду. Тогда ходят (букв. колыхаются... в одежде) как в хорошей, так и в плохой одежде. В Святки можешь увидеть такое, чего в жизни своей не видел. Тогда никто не жалеет своих одежд. Тогда развешаются (колыхаются) шелковые, развешаются и шерстяные одежды, но и такие одежды, которые уж сто лет как никто не носит.

Когда ходят смутами, заходят в любой дом, туда куда пожелают, заходить им не возбранялось. В домах смуты играют, танцуют. У них и инструменты с собой. У смут лица закрыты, у кого маска на лице, а у кого и просто платок. Смута никто не мог тронуть. Если смута кто тронул и ряженный (обороняясь) ударил хоть до

смерти мужика, то смуту ничего не было, а задиравшего ряженого (применявшего силу) судили (осуждали?). После того, как ходили по деревне смутами, шли на беседу (SKS, E 141, Popoff Jefim, 9).

32. Смутами (*smuutat*) ходили от Рождества до Крещения. Маскировались в настоящие лосиные шкуры с головой («мордой»), овечьи шкуры на себя вешали, тоже с головой, вместо глаз — дырки, чтобы можно было видеть через маску.

Из сырой картошки делали зубы, лицо закрывали бумажными масками или платками, они черные должны быть, под ними — льняные бороды приклеены.

Шубы переворачивали наизнанку, длинные шубы, в сапогах с загнутым носком (*tshubit*), в лаптях (*virzut*), с портянками (*hattarat*), как на пожар.

По несколько платков и сарафанов одевали на себя, что в материнном сундуке найдется.

Ходили с инструментами, плясали в избе, играли на двухрядке, на балалайке или под песню (под голос). Скамейки в сторону — и плясать. Другой придет с палкой в руке. Молодежь в основном ходила, но были среди смутов и люди постарше, лет сорока примерно. Ходили группами по 4, 5, 6 человек, до десяти таких компаний приходило за вечер в один дом. Им ничего в доме не давали, только если попадались хорошие знакомые, тех угощали чаем.

Смутов раньше не трогали. В избу пускали всех, не было такого, чтобы не пустить.

В этом году дети ходили, школьники — разворотили поленницу, оторвали калитку, бросили на забор (МА, Костилов).

33. «В Святки поднимают лемби», — так раньше говорили (МА, Успенская).

34. Смутами ходили, шубы навыворот, попом был один, свадьбу играли, у парней с правого плеча на поясицу были завязаны полотенца, вроде как из приданого, а у «приставниц», родственниц жениха (*suajannaizet*), с левого плеча на пояс была привязана рубаха.

Покойниками рядились, делали из репы длинные зубы, лицо мазали мукой или сажей, заворачивались в белые простыни, кальсоны и рубаха белые. Synnyinaigah днем после обеда и по вечерам ходили смутами — пляшут, разгуливают по избе. Если кто пытался открыть смута или сорвать маску, то давали кулаком в лоб — смута нельзя было трогать (МА, Успенская).

35. При необычном поведении или при выражении необычного желания могли спросить: Oletko smuuttu? — «Ты что — ряженный (смуутту)?» (МА, Успенская).

36. Смутами (*smuuttina*) начинали ходить сразу с Рождества и ходили до Крещения. Женщины переодевались мужчинами, а мужчины — женщинами. Платок накидывали на лицо. Голоса не показывали, не пели ничего. Мужики одевали шубы навыворот. Свадебщиками рядились — полотенца привязывали на пояс, дружка и молодые. Слишком любопытные получали от смута в лоб кулаком (МА, Кузнецов).

37. Смутами (*smuutat*) ходили, на лицо одевали маски из белой или черной бумаги, прицепляли длинные бороды до пупа, ходили с палками в руках, в рукавицах. Шубы наизнанку выворачивали, ноги заворачивали в шкуры — будто медведи. Цыганами наряжались. Ходили молодые и в возрасте лет до сорока. Заходили в каждый дом, в доме ничего не говорили, хозяева смеются... Так просто плясать стеснялись («стыдно»), а смутами — нет. Танцевали вприсядку и по-всякому (МА, Кузнецов).

Крещение. Купание в иордани

38. На Сямозерском погосте на мысу (Tyvin'okko, Pogostan'okko) была церковь Успения, в 1930-е гг. в здании церкви был клуб, который сгорел до войны. На Крещение на погосте напротив церкви в 20—30 м от берега устраивали иордань (*jordana*). Каждый год в ней купались 3—4 пожилые женщины. Когда воду освятит (священник), крест когда в воду опустит, прыгали. Не всегда были одни и те же, были и новые, но только из своей деревни. Молодые не купались, лет по 50—60 и старше. Женщины купались, а мужики поднимали их оттуда. Купающимся завязывали 2 длинных расшитых полотенца. Поднимали за полотенца несколько человек мужиков. Купались по обету, вроде как из-за грехов (МА, Костилов).

39. В иордани купались два раза в год. Моя бабушка в трех иорданах купалась. Девушками мы летом со старушками купались, а парни не купались в иордани. С головой надо нырнуть под воду. Летом полотенце не привязывали. Если крестный отец есть, то он поднимает из иордани крестницу, у кого парень, у кого — муж поднимает. Полотенце привязывают к поясу. Прыгают в прорубь в одежде, потом бегут в церковь и звонят в колокол (МА, Антонова).

40. Два раза в год, на Крещение и на Маковой, приносили домой освященную воду. В церкви стояло два ушата, попы кругом, свечи — освящали... (МА, Антонова).

41. <...> Как будет Крещение, начнет приближаться, слышу я, что бабы толкуют... говорят всегда: «Пойдешь ли ты, Трофимовна, купаться в проруби?» У матери спрашивают. «Так не знаю, идти ли в этом году или нет, — говорит (она), — только в прошлом году была». А мы не отпускаем мать купаться.

Прорубь эту делают девять саженей (в длину), девять саженей сделают прорубь, где такое глубокое место. И это делают в Крещение утром. <...> Мужики утром делают, может там мужиков десять рубят лед: иногда ведь там лед с метр толщиной. <...> Тут собирается много купающихся... идут (купаться) из-за того, что Бог нам грехи простит — может там у меня грехов много... — пусть Бог простит грехи, раз искупаюсь в проруби. Градусов тридцать, тридцать пять холода. Да.

И идем, отправляемся к проруби. Чулочки надевают на ноги, одно (лишь) платье надевают, больше ничего нет, как голая, одно платье на себе, больше нет никакой (одежды), голое тело. Надевают тоненькие носочки,

непокупные, раньше дома вязали из простых ниток, те носочки надевают на ноги и стоят тут два часа. А поп все время воду крестит и крестит до тех пор, пока не велит туда, в прорубь, прыгать. А как будут нырять, завязывают полотенце сюда, посередине и берут хорошего вытаскивающего («подъемщика») оттуда: ведь она прыгнет туда глубоко... да еще скажет: «Подольше держи меня, говорит, там, в проруби». — «Как же тебя поддержишь долго, умрешь ты там». — «Умру, так в яму, — отвечает. А наша мать... весила, может, килограммов девяносто... Она берет своего брата из проруби поднимать (себя). <...> Полотенце тоненькое, может быть, уже гнилое, поди знай, сколько времени, может, бабушке бабушка (передавала), да и нельзя знать, с каких времен это полотенце. Этим полотенцем (брат) завязывает (ее). <...>

И собирается тут народу человек триста или четыреста смотреть; тут лошадей на каждом месте: дворы эти полные, церковь полная, с крестами движутся вокруг церкви и все такое.

Говорили, что возле проруби тут было... пятнадцать человек, говорят, было купающихся в проруби. Мне он (брат матери) приходился дядей, и сестра (мама) говорит брату: «Иван, говорит, ты каждый год меня поднимаешь рано из воды, макушка не успевает намочнуть, если теперь прыгну в воду, то поддержи меня хотя бы немного в воде». Мать учит словно нарочно.

Как только мать прыгает в воду, у крестного остается в руках маленький кончик полотенца — полотенце оборвалось. Да. Он пугается: то ли начал уже из воды поднимать, или как-то при прыжке сразу оборвалось... Оборвалось, а крестный не знает, что делать. Люди вскочили, все начали кричать, говорят: «Кютчиева вдова утонула, Кютчиева вдова утонула». Трое детей, все еще маленькие, лишь я постарше, девяти лет нет еще мне... Плавать она не умела, (а) женщина здоровая. Смотрят: пальцы начали там на середине виднеться...

И все они тут напугались, попы все испугались. Один мужчина, мужчина из Руги, здоровый такой мужик... (говорит): «Если бы она умела плавать, то приблизилась бы к берегу». А до середины полторы сажени расстояние, метра четыре, наверно, от берега до берега... Он снимает с себя пиджак и сапоги и быстренько подплывает. «Поддерживайте меня, — говорит он, — я спасу ее ради детей». Молодой парень!

И спас он ее: схватил мать за руку, а его каким-то образом спасли другие. Наверно, веревок или чего-то принесли и ее подняли на край проруби... Мать пришла в себя. Пришла тут мать в чувство, и трясти не надо было, и ничего не надо было (делать). Она еще пошла звонить (в колокол). Да. А люди все не велят, говорят: «Не ходи, Трофимовна, звонить, ты ведь простыла». — «Да не простыла, — говорит она. — Вот теперь, Иван, хорошо поддержал, говорит, в этот раз». <...>

Так это ничего, прожила мать этот год. Наступил следующий год, наша мать опять туда собирается купаться в проруби. Уже поди знай, сколько времени ходит она туда купаться, лет пять или шесть ходит. <...>

Так всегда устраивали купанье. <...> Попу, конечно, клали гривенники... деньги за купанье, ходили сюда грехи отмаливать и все такое. Поп велел (купаться) в проруби, говорит: «Идите, искупайтесь в иордани, говорит, и как только трижды искупаетесь в проруби, тогда тебе в Охпой не надо идти молиться». Стало быть три раза, три крещения (купаться).

А еще купались второй раз. Второй раз купались летом во время Маковоя. Это в августе. <...> Так тогда уж, наверно, ничего не будет: и грехов не простит бог и ничего. Тогда вода теплая, тогда как (обычное) летнее купание. На такое купание и я ходила, иду на бережок, искупаюсь и назад выпрыгиваю, и иди, куда хочешь (Макаров, Рягов 1969, с. 209—211, Никонова).

Сведения о других календарных праздниках и памятных датах

42. Адьво (девушки, приезжающие на праздник к родне по материнской линии) за неделю до **Сретенья** 2.2./15.2. (местный деревенский праздник) приезжали в Корзу, ходят каждый вечер на беседы, а из других деревень парни специально приходили на эти вечеринки (Конкка У. С., Лукина П. И., 1968, ФА 993/3, Евстафьева).

43. «Я был в гостях, остался ночевать у одного знакомого. Был **вечер Масленицы**, мы поужинали, и хозяйка с дочерью оставила на ночь всю еду на столе как на Масленицу обычно делают. Хозяйка вечером (перед сном) позвала мужа, хотя он уже несколько недель назад умер, поужинать... так принято (приглашать во все праздники отужинать тех, кто в семье умер...)» (SKS, TK 46, Aleksī Koskinen, 32).

44. В последний день Масленицы, в заговенье на Великий пост, пекли блины из белой муки на молоке и яйцах без начинки. Хозяйки с горы катались на санках, чтобы льны росли длинные.

А ребята в последний день на масляной неделе зажгут бочку, по всей деревне горящую бочку возят на санках и под окном у самой старшей девки в деревне выбросят (у несосватанной в зимний мясоед / брачный период / «перезрелой» девушки. — А. К.). (Ю. И. Ковыршина, К. К. Логинов, 2001, Улялега, Григорьева).

45. На **Евдокию** (Oudokki) если снега не метет, тогда весна уродится хорошая и для посевов, и для рыбной ловли. Если на Евдокию через один полоз снег переметет («надует») на дороге, то хлеб на полтину подорожает, а если через оба полоза, то подорожает на рубль. После Евдокии снега еще прибавится с сидящую собаку (KKS, IV, 88).

46. В Вербное воскресенье (Virboi) приносят домой ветки вербы, кладут под образа. На Егория (Jugri) ими первый раз весной выгоняют скот. С вербой ходят на могилы, одну ветку там оставляют, втыкают в могилу (то же в часовню. — А. К.).

Утром Вербного воскресенья хозяйка ветками вербы хлещет домашних, приговаривая:

Virvittshi, varvittshi,	Вирвиччи, варвиччи,
Kulukettu iäres,	Старая кожа вон,
Uusikettu sijah —	Новая кожа на место —
Äijänpäivän jäittshu!	На Пасху — яйцо!

(МА, Успенская)

47. В Вербное воскресенье вербы (virboivittshoi) относят в часовню. У кого есть скот, то хлещут вербой скотину, раньше даже кур хлестали. Когда хлестали вербой кур, то приговаривали:

Virvetti, värvetti,	Вирветти, варветти,
Vanhu jouhen iärez	Старое перо — вон,
Uuzi jouhen sijaa	Новое перо — на место,
Äijäks päivie jäittshu!	Яйцо — на Пасху!

Когда хлестали вербой коров или овец, то приговор был такой:

Virvetti, värvetti,	Вирветти, варветти,
Vanhu karvu iärez	Старая шерсть — вон,
Uuzi karvu sijaa	Новая шерсть — на место,
Äijäks päivie jäittshu!	Яйцо — на Пасху!

Хозяйка хлестала дома и детей. Приговор был тот же, только слово шерсть заменялось на «кожа» (МА, Антонова)

48. Когда хлещут вербой, приговаривают:

Virboi lyö, varboi lyö,	Верба бьёт, верба бьёт,
Tuorehekse, tervehekse,	Новым, здоровым (быть),
Kulunahku ääreh,	Старая кожа — вон,
Uusi nahku siah,	Новая кожа — на место,
Sinull vitschu,	Тебе — вицу,
Minull jai'tschu!	Мне — яйцо!

(SKVR II, 1100, Вешкелица, 1882 г.)

49. В **Великий четверг** (Suuri nel'l'änpäivy) кладут в тряпицу соли и прячут за иконы для худого случая. Заболевшим давали пить, так же и скоту (МА, Успенская).

50. В Великий четверг (Suurnel'l'äspäivy) сбивали масло. Верили, что тогда в этот год масла будет больше. Если в Великий четверг холодно, то будет еще 40 холодов (KKS, V, 584).

51. **На Пасху** делали кутью (kuatshššivo), варили рис и варили яйца. Первый и второй день Пасхи (Jumaldaman päivy) проводили дома, в другие деревни не ходили. «Солнце на Пасху радуется» (päiv ihastuu Äijäpäivie) — на рассвете парни и девушки собираются вместе смотреть, как солнце играет: вверх и вниз да по сторонам, крестом прыгает... (МА, Антонова).

52. «Старики говорили: кто хочет научиться хорошо играть, надо в **пасхальную ночь**, когда остальные пойдут в церковь встречать Спаса, идти в баню с инструментом и играть там. Тогда научишься играть лучше всех. Но тогда этот мужчина уже свою душу (по смерти) будет должен отдать нечистым» (SKS, E 141, Popoff Jefim, 40).

53. «**День встречи лета**» (*kezävastavupäivü*). У часовни накрывали столы, саомовары ставили, мужики приносили вино... (МА, Антонова).

54. «**Егорий** (*jyrgi*) приходит с щучьим корабом, а **Микола** (9.5 *keväd — syvymiiikul 6.12*) с травяным мешком» (*jyrgi tuloo haukkaššalin ker; miikul tuloo heinyhurstin ker*). На Миколу весной если дождь идет, то возьмет свою долю из ларя с рожью — *kuluttaa ruugnua*, а на Вознесение если дождит, то возвращает — микольский дождь берет, а вознесенский возвращает. (KKS, III, 321).

55. «Все колокольчики от коров, лошадей, овец, все принесут на лавку, нам, детям, дают на шею. Три раза бегают кругом дома и (каждый раз) крестятся тут, на углу. Бабушка дает колокол: которые (дети) больше — колокол больше, а которые меньше, тем меньше. По солнцу надо бегать, потом положим колокола на лавочку, а потом на второй день (Егорьев день) их надевают (на животных) и выводят на улицу» (К. К. Логинов, Ю. И. Ковыршина, 2001, Улялега, Григорьева).

56. Как начнет весной тетерев ворковать, то говорили, что девять недель до лета осталось, что через девять недель земля будет таяя.

Черный дятел как стукнет по дереву, если стучит протяжно, тогда весна будет длинная, а если очень круто «скажет», тогда очень круто лето наступит, лето скоро будет.

Время (лучший момент) сева узнавали таким образом: когда наступит время сева ржи и будет тихо, опустится паутина на деревья, на верхушки вереска и на кусты можжевельника. Сеяли рожь в то утро, когда выпадала паутина. Спешили, землю приготавливали заранее. Лучше всего тогда растет.

Пожогу пашут, готовят под репу. Когда листья ольхи будут в плесени, белая плесень нарастет на листьях ольхи как мука, тогда высевают репу. Тогда время сеять репу. (Да еще) когда на небе тучи, небо не очень ясное, тогда норовишь сеять репу. Тогда репа покрупнее вырастет, а когда небо чистое, тогда не так росло, раньше в пасмурный день сеяли репу. Тогда репа вырастет со шляпу (Макаров, Рягоев 1969, № 94. Путтеев).

57. **Троицу** праздновали в Тюви (часть с. Сямозеро). В Тюви была часовня, которую уничтожили в 1930-е годы. Стояла у школы на повороте. Три больших дерева росло — ель, сосна и береза. На Троицу приезжало много народу, по 10—15 человек гостей бывало в домах. Приезжали из Лахты, Корзы, Эссойлы, Чуйнаволока. Много не пили, по две рюмки — одну с супом или рыбой, а вторую с киселем — и все. Березки вокруг часовни ставили, во всех дворах и на крыльце домов, проходишь по деревне, как по аллее. Березки были небольшие, листья только успевали появиться. Листья и в избы приносили. Мальчишки около 10—11 часов бегали по деревне и хлестали друг друга и всех, кого ни попадя... (МА, Костилов).

58. Березки на Троицу ставили в самую часовню и вокруг нее. В каждом доме вокруг крыльца и при входе во двор у калитки (МА, Успенская).

59. На Троицу две небольшие березки ставили по обе стороны от входа в часовню. Ломали березовые ветки, несли в часовню, ставили за иконы, несли в дом и также ставили в красный угол за иконы. Перед Спасом мыли часовню и старые ветки выбрасывали. Ветки выбрасывали в воду, освященные ветки надо было в воду выбрасывать (МА, Антонова).

60. Промежуток от Иванова до Петрова дня называли Viändyö. В Ивановскую ночь поднимали лемби: девицы, чтобы выйти за богатого, мяли голым задом рожь на полях состоятельных жителей. В банях слаутность поднимали в это время колдовскими способами. Прыгали через костры, тоже поднимали лемби (lembie ulitytth). Везде огни горели, жгли старые бороны, изгороди... (МА, Костилов).

61. Если девушке надо вернуть лемби или бессилие наступило, то берут от трех борон три бруса-лавы (основы бороны), да сошники от лесной сохи (для обработки подсеки), ими топили баню; берут воду в реке и, набирая ее, говорят:

«Беру воду в Иордан-реке, / В водовороте Святого мыса / для Маши, крещеной (души); / не беру для еды, не беру для питья, / беру для лемби крещеной (душе)».

В бане девушка моется и парится (труба, волоковое окно и дверь открыты при мытье), потом сложат крест-накрест три головешки, туда девушку ставят и обливают той водой, говоря:

«(Как) спешат быстрые огненные искры, так и крещеные бессуженные, безряженные не могли бы ни спать, ни сидеть, ни есть, ни пить, всегда бы думали (о Маше) хорошо, вспоминали добром; пусть все эти думы, молва эта идет от погоста к погосту, от города к городу, от господ к господам, от попов к попам, от острова к острову, от парней к парням (из уха в ухо); как эта борона землю разбивает, так бы и среди крещеных этих разбивались порчи и сглазы; как соха камни и пни корчует, так и от крещеных все порчи и сглазы выкапывало бы прочь — уходите на северную сторону, на безвозвратные пути, незнанные дороги» (SKVR II, 1039a, Улялега, 1925 г.).

62. Вияндёйнтули («огонь летних Святков» — veändöintuli) разжигают на росстанях, и девушки прыгают через огонь, пусть (все) старые болезни («призоры») исчезнут («отпадут прочь») (KKS, VI, s. 581).

63. В ночь на Иванов день идут на росстань трех дорог, зажигают огонь и прыгают через него и говорят: «Как этот огонь ширится, так и моя лемби бы ширилась!» и еще говорят: «Святой Иван, святая вияндёй-кормилица, как этот дым вверх поднимается, так и моя лемби пусть вверх поднимается!» (SKVR II, 1048, Салменицы, Ламминсельга, 1901 г.).

64. В ивановскую ночь костры жгли на горах, kokil ollah (KKS, I, 426).

65. 5 дней от Ивана до Петра заготавливали веники. В это время нельзя было стирать и шуметь. Лемби поднимали (*lembie nostatettih*), по полям ходили, веники делали, надевали на голову. Накануне Иванова и Петра дня парились в банях, а веники бросали в озеро. Девушки плели косы из ржи в полях парней, с которыми гуляли (МА, Успенская).

66. «Ивановскую траву», *iivananheinä* (лютик едкий), перед Ивановым днем добавляли в березовый веник, веником парились в бане, потом бросали в воду — у кого веник тонул, тот должен был умереть в течение года, у кого не тонул — оставался жить (KKS, I, 426).

(По другим сведениям, немного попарившись, бросали веник в озеро: если пойдет на дно — тогда умереть в этом году, а если не утонет, тогда выйти замуж или другое что хорошее будет. SKS, Turunen, Aimo 612, 1943.)

67. «Веник лемби» (*lembivastu*) — «славутный» веник — делают из веток березы, ствол которой окружен муравейником, им парятся, а в Петров день сжигают (KKS, III, 60).

68. «Лемби (сексуальная привлекательность) потеряла, больше не приглашают танцевать (на праздниках). Некоторые девицы голыми катаются в полях парней, где растет рожь, — лемби поднимают» (KKS, III, 59).

69. Между Ивановым и Петровым днями (*viändöin aigah*) знахарки (*tiedäjäakat*) собирали травы, заваривали их и лечили скотину (МА, Кузнецов).

70. На **Петров день** (*pedrumpäiväl*) приходят домой с покосов, хоть бы были на сенокосе неделями. Из родника воду приносят утром на рассвете солнца Петрова дня и обливаются на улице, на росстанях, в лесу (поднимают лемби) (KKS, IV, 229).

71. «Как поднять девичью славутность, знала бабка Макарьевна... Рядом с нами жила в Эльмисярви, эльмисярвская была.

Как наступит Вияндёй, между Петровым и Ивановым днями Вияндёй, это самая сильная пора; перед Ивановым днем в лесу, да еще на развилке дорог, где развилка трех дорог, берут вершинки березок; три по девять березовых вершинок надо взять, девять верхушек на одной развилке, девять на другой, девять на третьей. Потом в бане парятся, даже три раза.

Один раз, допустим, перед Ивановым днем, второй раз перед Петровым днем. И этот веник уносят в муравейник. Прут, которым веник завязан, там развяжут, веник ставят стоймя в муравейник, черенок втыкают, а верхушки сверху остаются. Пусть муравьи ходят по нему. А это хорошо, я тоже относил веник.

Как отнесешь веник в муравейник, развяжешь завязку, так он и останется, не берешь уже обратно, там остается, в муравейнике. Тем веником три раза парились: перед Петровым днем, перед Ивановым днем. Брали с полей трех хозяйств девять ржаных колосьев, три колоса с поля одного дома, три с другого, еще три с третьего, колосья с полей трех хозяйств. Эти девять колосьев кладут в веник, еще иван-чай

кладут туда. Есть ли теперь иван-чай на дворе? Иван-чай тоже кладут в веник, девять колосьев иван-чая, три раза парятся в бане, потом уносят в муравейник, ручкой ставят в муравейник, веник развяжут, ручку в муравейник, листьями вверх, пусть там [находится]...

Хорошее дело относить веник в муравейник, но относить надо лишь в тот муравейник, который находится по ту сторону изгороди [на стороне леса]. В муравейник, который находится внутри изгороди, в тот не надо ставить, а в тот, который за завалом, ищи муравейник у обочины дороги по правую руку. Как выйдешь из дому, в муравейник, который по правой стороне, в тот и ставь. Это самое полезное дело для девичьей славутности, да и для здоровья хорошо.

Да раньше не искали здоровья, девичью славу искали, ради здоровья так не носили бы [веники], а ради девичьей славы носили» (Макаров, Рягоев 1969, с. 273—274, Никифорова)

72. На летние Святки (viändöin välillä) белье не стирают и на улице не сушат. В ивановскую ночь зарывают мыло в поле, где в семье есть парни и выкапывают только в ночь на Петров день. Этим мылом девицы моют лицо, чтобы поднять лемби (Hautala, 1990, s. 266).

73. Власьев день (Valasin päi), первый день летнего мясоеда (перед Успенским постом), сенокосное время как начиналось, так Власий был. Праздновали Власия в Проккойле, отводили туда баранов (МА, Антонова).

74. Ильинскую пятницу праздновали, не работали, ходили в часовню. В ильинскую пятницу на сенокос не ходили, сена не трогали. Когда однажды работали, наметали стог, поднялась гроза, молния попала, и стог сгорел начисто. В ильинскую пятницу начинали подкапывать картошку (МА, Антонова).

75. Между Алёккой и Сямозером, в километре от Алёкки стоял крест под срубом — пол был, но не было двери и дверной стены. На **Ильин день** там попы проводили службу. Кресты с навесами стояли во многих местах. В Тюви (с. Сямозеро) стоял крест, на Троицу туда народ ходил, служба была. Над тем крестом был только навес — крыша на столбах без стен (МА, Антонова).

76. После Ильина дня говорили: Pimie yö muattavakse, vilu vezi juodavakse («Темную ночь — спать, холодную — воду пить») (МА, Антонова).

77. Следующее воскресенье после Ильина дня называлось в Эссойле бараньим воскресеньем (oinaspyhäpäivä). Тогда приносился в жертву барана для сохранения и умножения овечьего стада. «...Убивали барана каждый год во дворе часовни в Эссойле, потом варили мясо, ели, а остатки мяса продавали. Деньги поступали в часовню — часовня после этого заботилась о стаде; в Эссойле есть часовня Богородицы, если уродится плохой год, то обещают (дают обет принести в жертву), после этого баран вырастает большим, тут его и отводят (на заклание), иногда еще и сам Бог смотрит, как отводят. Сямозеро (KKS, IV, s. 16).

78. А летом иордань *kezäjordana* на **Маковей** была, делали из досок на том же месте, что и зимой. Со стороны берега была скамья, на которой лежали книги и кресты. Купались в ней те же женщины, что и зимой (МА, Костилов).

79. Летом иордань была на погосте, доски кругом, попы всех присутствующих обрызгивали кисточкой, намоченной в воде. Женщины постарше купались, избавлялись от грехов (*riähkist piäzoü*), молодые не купались, а бабки как бы перед смертью отпускали грехи, да за избавление от болезни тоже купались. Да еще в часовню Миколы относили обеты (*diäksittih*) — чулки, носки и полотенца несли (МА, Успенская).

80. На Маковей начинают есть картошку, иногда и репу (МА, Успенская).

81. В Алёкке праздновали **Спасов день**. В домах бывало раньше на празднике по 50 обедающих (столующихся) в день. Из Салмы, Эссойлы, Угмойлы, Корзы, Ангенлахти, Кяргелы, Кишкойлы, Ахпойлы, Чуралахты, Лахты, Сямозера, Чуйнаволока — из всех этих деревень приезжали на Спас в Алёкку. В это время был Успенский пост и скоромного не ели. Порядок блюд за праздничным столом был следующий: на столе стояли в тарелках рыбки (по 15 больших рыбок пекли в доме, еще и не хватало, рыба должна была быть на столе в праздник обязательно), подавали рыбную уху, вареную и соленую рыбу, кисель, чай. Квас всегда стоял на столе. Часовне уже лет сто. Плясали на дворе часовни, на берегу Сямозера.

Ланцы, кадрили, и в «длинную игру» (*pitkäh kizah*), гуляли по дороге и в лес парами ходили, но только сидели по парам, не более... Игры на улице называли «ярманкой»: «пойдем на ярманку». Днем плясали, а к вечеру уже — «парой», «длинную игру» заводили (МА, Антонова).

82. На Спаса немного выкопают репы, положат в красный угол перед образами («богами»), там ее кадят, а потом начинают есть. К Спасу начинают жать рожь, в это время она уже обычно созревает (МА, Антонова).

Ср. KKS, V, 501—502: (Перед Спасом) спешка большая — надо сжать («отпустить», «выпустить») первожинки (зажинки), рыбы наловить, надо праздник встретить. В Спас репы принесут, положат под божницу, потом кадят, после этого каждый чистит (репу) ногтем и ест новую репу: до Спаса не едят.

83. До Спаса свет в доме по вечерам не зажигали (МА, Кузнецов).

84. «В канун праздника хозяйка пекла рыбки из ржаной муки — *kalakurniekat*. До этого все переживала, принесут ли соседи рыбы, без рыбы и рыбок и праздник — не праздник. В амбаре у хозяйки припасено полведра крепкого брусничного морса. В канун Спаса перед образами в красном углу (*suurčupussa*) появился столик с тарелкой, на которой вместе с конфетами и магазинным печеньем лежал маленький рыбничек, который хозяйка спекла из остатков муки, и кусок булки, намазанный черничным вареньем. К празднику, кроме рыбок, пекли пироги с черничным вареньем (ср. в некоторых местах в Карелии на Маковей, а в иных

местах на Спаса начинают собирать чернику)». (Запись в полевом дневнике, сделанная А. Конкка 18 августа 1984 г. в канун праздника Спаса в Алёкке в доме у А. Н. Антоновой).

85. На **Успение** (Emänpäivü) приводили на Сямозерский погост в церковь быков. Из Чуралахты свекор рассказчика привел 2 быков — через год. По 2—3 быка было на Успение каждый год. Выборный сторож (староста), который продавал свечи, принимал этих быков. Быки продавались, а деньги поступали в церковь. Обещали, и (при этом) крестились, быка все лето откармливать, а потом отвести в церковь. Чтобы удача была в будущем или, может быть, по обету за выздоровление приводили... (МА, Костилов).

86. На Успение (Emänpäivü) на Сямозерский погост приходило очень много народа — с Гор (Vuaga), из Олонца, из Вешкелиц, из Меччалы, Крошнозера, Пряжи, Святозера, из Видан, Вохтозера, Руги, Лахты, а из соседних деревень все приходили — и большие и маленькие, и молодые и старые.

На Успение торговцы приезжали уже за день до праздника. Приезжали с петрозаводской стороны, да с олонецкой стороны, а близко живущие торговые люди — каждый второй, а были и такие, которые торговали только по праздникам. Товару было всякого много, лавки в два ряда. Успенская торговля шла очень бойко, большинство народа приезжало именно на ярмарку. Некоторые, конечно, приходили в церковь, а многие просто на праздник, других посмотреть да себя показать. На праздник ходили к родне, но родня могла с собой взять и соседей, а соседи — своих знакомых. Всех встречали, кормили, поили и устраивали на ночь. До трех дней в доме могли гостить и знакомые, и незнакомые. Утром в день Успения большинство шло в церковь, но были и такие, которые в церковь не ходили, а шли на ярмарку осматривать и покупать товар.

К церкви приводили много быков. Всех их приводили до начала обедни, а после службы начинался торг. Желających купить быков собиралось много. Покупатели торговались, один за всех быков назначает одну цену, другой дает больше, а иной прибавляет сверху рубль. Так цену повышают и повышают, а потом, когда уже видят, что больше никто не дает, то быки остаются тому, кто назвал последнюю цену. Тогда бьют в колокол три раза — быки проданы.

Из церкви народ расходился по домам на обед (murginal), а после этого отправлялись на ярмарку. Там собиралось столько людей, что сквозь них просто так было не пробраться. Если с товарищем своим разошелся, то встретишь его только в доме, где он проживает. У торговцев дел хватает. Один покупатель просит показать товар лицом, второй спрашивает цену, третий говорит, сколько ему отмерить или взвесить. Всех надо обслужить одновременно, чтобы покупатели не ушли к другому торговцу.

А у парней и девушек еще важнее дело, чем торговля. Им надо в «долгую игру» играть. Есть и у них место для «торгов». Они собираются у амбара. К тому времени торговля на улице заканчивается, а начинается ярмарка парней и девиц. Тут у них и музыка, тут и танцы.

Во дворе девушки на одной стороне, парни на другой. Там и зрители есть, которым надо после праздника все обсудить. [Это деревенские тетки и бабушки. Особенно ценилось, если девушку приглашали на «долгую игру», танцы во дворе были своего рода «прелюдией». Если девушку приглашали танцевать во дворе, но не приглашали на «долгую игру», то это сразу отмечалось деревенскими кумушками как нечто негативное. Если же во время танцев на улице девушку приглашали на «долгую игру», да еще несколько раз, то говорили: «Посмотри, какая у той-то девушки лемби, только успеет прийти с “долгой игры”, уже другой приглашает, не знаю, сколько раз и ходила на игру».

Во время «долгой игры» ходили на гору и на поля. На гору ходили, там сидели парами за буграми («кочками») с можжевельником. Были и такие случаи, что после праздника к девушке приходили сваты, и, глядишь, уже свадьбу играют. А было и такое, что после праздника парень возвращается домой с девушкой. Утром мать идет будить сына, а у сына под боком товарищ (SKS, E 141, Popoff Jefim, 18, 1936).

87. Успение праздновали на Погосте три дня, ярмарка была, торговали кожами, ситцем и т. д.

Ходили парами по деревенской дороге (pitkäkisa), потом сидели парами в лесу. Игры продолжались до 12 часов ночи. Ланцы, кадрили танцевали во дворе амбара. Там, у одного из домов Погоста, у амбара стоял большой крест с крышей. Из церкви шли по всей деревне крестным ходом до креста в Диеккали (средняя часть села) и дальше до большого креста с крышей (тоже площадка кругом была) в Тюви на перекрестке дороги, идущей в Алёкку. Раньше на всех перекрестках стояли кресты (так было и на развилках в Кяргеля и Ахпойла) (МА, Успенская).

88. Образа раньше около дорог врезали в деревья, когда в кресты, а когда и просто в дерево (МА, Кузнецов).

89. **Oinaspäivü, День барана.** В Шапнаволоке праздновали День барана. Это было **первое воскресенье после Успения**. На День барана в Шапнаволоке приходили из многих деревень, из ближайших деревень приходили из всех, но и за тридцать верст приходили, со стороны Меччала и с нимозерской стороны.

В Шапнаволоке было 16 дворов. Еще они праздновали двух Власов. Один был зимой, 11 февраля, а второй летом, в первое воскресенье после Петрова дня. На эти праздники приходили к ним из других деревень только свои, родственники. А на День барана приходили и родственники, и гости (не родня).

На этот день, видишь ли (потому приходили, что), кто обещал барана Святому Власию, кто шерсть, а кто масло. В Шапнаволоке часовня была посвящена Святому Власию. Утром в Ойнаспяйвю всех пожертвованных баранов приводили к часовне.

Поп служил молебен, а после службы все идут обедать, кто идет к родне, если есть родня, или к знакомым, а у кого нет родни или знакомых, тот идет в любой дом. Везде накормят и напоят в праздник, будь хоть кто.

После обеда гости и свои деревенские собираются на улице на ярманку (гуляние). Молодежь, парни и девушки играют, а старшие наблюдают, а некоторые сидят, кто где, и говорят о делах. Парни и девушки, наигравшись на улице (во дворе), начинают «длинную (протяжную) игру» (pitkäkiza), идут на гору. На горе сидят парами, разговаривают, обнимаются и целуются. После этих объятий, если понравятся друг другу, то и свадьбу скоро сыграют, через неделю, глядишь, уже молодые.

Гости собираются на ярманку, а шапнаволоцкие мужики после обеда точат ножи и направляются к часовне резать баранов. Всех баранов режут, шкуры отдают хозяевам (тем, кто привел баранов), а мясо варят. Головы баранов отрезают у стены часовни, чтобы вся кровь вылилась на стену часовни.

Для варки мяса собирают все деревенские котлы вместе, и большие и маленькие. Максы (печень) и легкие варят в отдельном котле. Когда печенки сварятся, их разрезают в лотке. В часовне хранится единственный большой лоток. После того, как нарежут печень, два мужика берут лоток и относят его, держа над головами, в часовню, а там уже полная часовня народа.

Только лоток с печенками появляется в часовне, еще не успеют опустить лоток вниз, как народ начинает расхватывать печенки из лотка руками и поедать их. Пусть руки грязные или что там, тут уж ни на что не смотрят, ничего не противно.

Когда мясо окончательно будет готово, тогда шапнаволоцкие мужики, хозяева как есть, идут по домам и приносят полотенца, хлеб, пироги и ложки, а после этого идут на ярманку звать гостей отведать бараньего мяса. Кто хочет, тот идет, а кто нет — голодным не останется, его накормят в доме.

У часовни расстилают на земле полотенца, на них режут хлеб, кладут пироги и ложки, а потом приносят нарезанное большими кусками мясо и котелки с мясным супом и все садятся за трапезу. Садятся и гости, и хозяева, а деревенских — каждый второй, большие и маленькие, молодые и старые. Если могут съесть, то съедают, а остатки уносят домой. А дома гостям это мясо не предлагают. Потчевание гостей этим мясом в домах считалось грехом.Guests кормили пищей, которую готовили дома.

Баранов приводили в шапнаволоцкую часовню для того, чтобы Святой Власий смотрел бы и заботился об их скоте (SKS, E 141, Popoff Jefim, 8, 1936, Säämäjärvi).

90. Oinaspäivu, специальное воскресенье, было выбрано в августе в Сяпсе (Shapniemi). Баранов жертвовали, всей деревни (от всех семей) котлы там были. Отдельно варили бараньи печенки, отдельно и раздавали. Печень раздавали парням. Ельник был большой — метров 300 до озера. «Роща» (Roshshsa) называлась, ельника нынче немного осталось. Деревня была на берегу, а часовня — наверху (на горе). Шкуры продавали, спрашивали, кто возьмет... Баранов приводили из Сямозера, Ахпойлы, Алёкки, Чуйнаволока, Кяргелы, Лахты, Чуралахты. Наверно, для того, чтобы овцы здоровыми были (МА, Костилов).

91. **Lambahien pruaazniekku**, Власий, в конце августа был в Шапнаволоке в 3 км от Ахпойлы. Там была часовня на горе. Туда до колхозов жертвовали баранов. В этой же деревне был и второй праздник Власия — зимой. Бараны, которых

отводили в Шапнаволоок, были нестриженными. Баранов каких продавали (деньги шли часовенному сторожу на нужды часовни), а каких варили, в сениях часовни стоял шестиведерный котел. Варили на кладбище, во дворе часовни. Резал баранов местный житель. 3 стола было во дворе, полные столы народа собиралось — мужчины, женщины, парни, девушки... Посуда для жертвенной трапезы — тарелки и ложки — находилась на полке в самой часовне. Бараньи головы, ноги и шкуры продавали, а оставшиеся кости относили на берег озера и топили в воде (МА, Кузнецов).

92. «Kereäy ku **kegri** takkah roun, odva voi astuu» (KKS).

Поговорка, указывающая на характер поведения обходящего в **день Кегри** дома деревни ряженого, персонифицировавшего мифологический персонаж Кегри: «Собирает (такую большую) ношу, будто Кегри, едва может нести».

«**День Кегри** — мифологического духа-покровителя, представление о котором у карел было очень смутным, отмечался в субботу перед Дмитриевым днем. Накануне в пятницу запрещалось прясть. <...> В этот день поминали родителей, называли ее *muissinpäivä*. С пирогами — «рыбниками» — ходили поминать умерших на кладбище, оставляя пироги на могилах. Девочки заранее начинали прясть: их пугали, что если они к этому дню не напрядут определенного количества пряжи, то Кегри выключает им глаза или придавит камнем пальцы. Моток напряденных ниток девочки вешали на окно в сениях, чтобы Кегри видно было их прилежание» (Маслова, 1980, с. 225).

93. «В **день Кузьмы и Демьяна** в д. Корза Пряжинского района, в рощу, у которой была посвященная им часовня, съезжалась молодежь из разных деревень, устраивалось гулянье, на которое полагалось надевать новые платья. Кузьма и Демьян считались покровителями здоровья людей и животных, и в часовню, посвященную им, приносили свечи, деньги, лен, шерсть, полотенца, скатерти, новую одежду и т. д.» (Маслова, 1980, с. 225).

94. В **Михайлов день** в Ахпойле в часовню жертвовали длинные льняные полотенца (*käzipaikat*), носки (шерстяные). Их несли также после смерти родственников (МА, Кузнецов).

95. **Поминальные праздники и дни** (МА, Успенская, Антонова):

Второй день Рождества, ходили на кладбище;

Суббота на мясной неделе (*lihanedälillä Pyhäälaskuna*) в Масленицу перед Великим постом;

Второй день Пасхи;

Радунница, ходили на могилы с яйцами и рыбниками;

Троицкая суббота;

Успение;

Суббота Кегри (*kegrisuovattu, muissinsuovatta, Mitrein suovatta*), Дмитриевская.

96. В эти дни ходили на могилы, звали покойника домой на угощение. Ходили с тарелкой, на тарелке пироги, калитки, а на Пасху и с яйцами, носили также «сиира» (siira), который изготавливали из творога, положенного под пресс и протертого через сито. На могилах ничего не оставляли (МА, Успенская).

97. На могилах нельзя было оставлять пищу, если оставишь, то покойники домой не придут есть. «Помяни Господи, приходите есть-пить», говорили. Раньше попы кадили съестное на кладбище, а сейчас если кто и кадит пищу в поминальный день, то дома (МА, Антонова).

98. «Веником поминают», метут, опахивают могилу (МА, Кузнецов). Могилы опахивали веником, который хранили у могильного креста (МА, Успенская).

99. О поминовении в Масленицу см. № 43, на Спаса (поминальный столик) № 81.

100. Суббота Кегри (kegrisuovattu) через три недели после Покрова. На субботу Кегри поминают покойников, ходят на могилы. Сямозеро (KKS II).

101. «У нас праздновали, называли *мустайсет* (KKS: mustaizet), поминание через 6 недель, после того как в доме умер хозяин или хозяйка, на поминки приходил поп. Открывали окна, из них вывешивали на улицу длинные полотенца, потому что *сундизет* (KKS: syndyizet) иначе внутрь бы не попали, а по полотенцу могли подняться внутрь посмотреть, как в избе проводили молебен. Туда должны были все умершие родственники из этого дома придти.

А если кто-нибудь другой из умерших приходил, то его мог любопытный увидеть, если надел бы себе на шею конский хомут, тогда увидел бы умерших родственников. Только не всякий решался, потому что один раз кто-то так сделал, увидел, но так испугался, что и умер тут же. Эти поминовения проводили только богатые, бедные не могли, для этого требовалось много средств. На них, правда, могли приходиться как богатые, так и бедные» (SKS, TK 46, Aleksi Koskinen, 43).

Праздники в деревнях Сямозерской волости

Siäm'arvi, село Сямозеро, *погост, центр волости*. Части села:

Kirikoinn'okko, Pogostann'okko, Pogosta, Порогост — Emänpäivy, Uspenja (Успенские) 15.8/28.8, Vieristy (Крещение) 6.1/19.1; церковь.

Diekkal, Диеккали (*часть деревни в середине губы*) — своего праздника не было Tyvi, Tyven n'okko, Тюви (*конец губы*) — Sroitshan päivy (Троица), часовня.

Ahpoila, Ахпойла — Mihailan päivy (Михаила Архангела, Михайлов день) 8.11/20.11; Duuhon päivy (Духов день, второй день Троицы); часовня.

Jessoilu, Эссойла — Izossima (Зосима), Oinaspyhäpäivy, первое воскресенье после Ильина дня (Баранье воскресенье), Параскевы Пятницы 26.7/8.8; церковь, часовня Богородицы (KKS, ks. oinaspyhäpäivä).

Kärgälä, Кяргеля — Sviizoi (Воздвижение) 14.9/27.9; часовня.

Kibroila, Кибройла — Suurproazniekka (Рождества Богородицы) 8.9/21.9.

Korza, Корза — Kuzmo (Кузьмы и Демьяна, Кузьминки) 1.11/14.11, Sretenja (Сретенье) 2.2/15.2, Maidopyhälsku (Масленица); часовня Кузьмы и Демьяна.

Kurmoila, Курмойла — Blagoveshsenja (Благовещение) 25.3/7.4

Lahti, Лахта — Kezä-Pedru (Петров день, Петр летний) 29.6/12.7, Talvi-Pedru (Петр зимний) 16.1/29.1; две церкви (летняя и зимняя).

Ol'okku, Алёкка — Spuassu (Второй Спас, Спасов день) 6.8/19.8; часовня.

Ongamus, Онгамукса (*относилась к Лахте*) — Iivanan päivy (Иванов день) 25.6/7.7

Prokkoila, Проккойла — Valassin päivy (Власий), первый день летнего («сенокосного») мясоеда; часовня.

Rubtšoila, Рубчейла — Iivanan päivy (Иванов день) 25.6/7.7

Salmenniska, Салменицы — Il'ä (Ильин день) 20.7/2.8; часовня Ильи.

Salmi, Нижняя Салма — Voznesenja (Вознесенье), Rastava (Рождество, видимо второй или третий день Рождества).

Shapniemi, Шапнаволоок, Сяпся — Oinaspäivy, Lambahien pruzniekku (День барана, ср. Баранье воскресенье), проводился, по разным сведениям: в первое воскресенье августа (МА, Костилов), в конце августа (МА, Кузнецов), в следующее воскресенье после Успения (Попов), Valassin päivy, Talvi-Valassi (Власий зимний) 11.2/24.2, Valassin päivy, Kezä-Valassi (Власий летний), в первое Воскресенье после Петрова дня; часовня.

Tšuiniemi (Tšuuniemi), Чуйнаволоок — Keväd-Miikkula (Никола вешний) 9.5/22.5, Talvi-Miikkula (Никола зимний) 6.12/19.12, Il'ä (Ильин день) 20.7/2.8; часовня Николы и часовня Ильи.

Tšuuralahti, Чуралахта — Ruametti (Александра Свирского и Александра Невского) 30.8/12.9

Uhmoilu, Угмойла — Савватий (весна) и Сборное воскресенье.

Ul'aleh, Улялега — Spuassu (Второй Спас, Спасов день) 6.8/19.8; церковь.

Kiviniemi, Каменнаволоок — Miikkula (Никола вешний?).

Veskelys, Вешкелица — Pokrova (Покров) 1.10/14.10 (проводилась Покровская ярмарка).

Ängenlahti, Ангенлахта — Keväd-Jyrgi (Егорий вешний) 23.4/6.5; часовня Егория.

(Источники: МА 1984; ФА, Иванова-Миронова, записи 1999 и 2001 гг.; SKS, E 141, Poroff Jefim; KKS; Макаров, Рягоев, 1969: Макаров Г. Н., Рягоев В. Д.. Образцы карельской речи. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969.)

Список рассказчиков и собирателей:

Антонова Анастасия Николаевна, род. 1897, Алёкка / Ol'okku.

Григорьева Аксения Федоровна, род. 1920, Улялега / Ul'aleh.

Евстафьева Мария Васильевна, род. 1915, Корза / Korza.

Ковыршина Юлия Ивановна, собиратель, год записи 2001.

Конкка Алексей Петрович, собиратель, год записи 1984.

Конкка Унелма Семеновна, собиратель, год записи 1968.

Костилов Петр Трофимович, род. 1902, Сямозеро / Siäm'arvi.

Кузнецов Дмитрий Михайлович, род. 1904, Ахпойла / Ahpoila.

Логинов Константин Кузьмич, собиратель, год записи 2001.

Лукина Павла Ивановна, собиратель, год записи 1968.

Маслова Галина, собиратель, год записи 1941.

Никонова Евдокия Васильевна, род. 1902, Вешкелицы / Veškelys.

Никифорова Анастасия Федоровна, род. 1888, Эльмитозеро / El'midjärvi.

Путтоев Тимофей Иванович, род. 1894, Вехкусельга / Vehkuselg'u.

Рягоев Владимир Дмитриевич, собиратель, год записи 1965.

Сурхаско Юго Юльевич, собиратель, год записи 1965.

Успенская Анна Алексеевна, род. 1907, Петербург, с 1918 г. в Сямозере / Siäm'arvi.

Ahtia E. V. — Эдвард Вильгельм Ахтия, собиратель, год записи 1925.

Hainari O. A. — Хайнари (Форсстрём), собиратель, год записи 1882.

Närkönen, Iivo — Ииво Хяркёнен, собиратель, годы поступления материалов 1901, 1907.

Koskinen, Aleksi — Алекси Коскинен, Проккойла / Prokkoila, год поступления материалов 1961.

Poroff Jefim — Попов Ефим Степанович, род. 1891, Сямозеро / Siäm'arvi, годы поступления материалов 1936—1937.

Turunen, Aimo — Аймо Турунен, собиратель, год поступления материалов 1943.

МАТЕРИАЛЫ ПО ТРАДИЦИОННЫМ КАРЕЛЬСКИМ ПРАЗДНИКАМ СЕВЕРО-ЗАПАДНЫХ ДЕРЕВЕНЬ

Данные материалы по праздникам деревень западной части Беломорской Карелии (в современном делении это Костомукшский территориальный округ, Калевальский, часть Лоухского и запад Муезерского районов республики) собраны в ходе работы над проектом «Мультимедийная образовательная программа “Тропой Леннрота”», в котором принимали участие Региональная библиотека Северной Карелии (Йоэнсуу, Финляндия), Национальная библиотека Республики Карелия и Институт языка, литературы и истории. Целью проекта было создание интерактивной карты путешествий Элиаса Лённрота по территории современной Карелии в 1830-е гг. и сбор материала по различным аспектам народной культуры для наполнения информационного поля карты. В обосновании проекта говорилось: «Маршрут путешествий Лённрота послужил основой создания единой карты, отражающей места его собирательской деятельности. Цель проекта — создание электронного ресурса, позволяющего представить историческую и этнокультурную информацию, привязанную территориально к маршрутам экспедиций Элиаса Лённрота в Карелию... На карту могут быть нанесены как все населенные пункты данного списка по российской стороне, так и опорные пункты сбора материала. Именно к последним предлагается привязка исторической и этнокультурной информации. При этом информационное наполнение определяется как наличием самих сведений и их объемом, так и обоснованностью их присутствия при исском населенном пункте».

Материал был разделен на исторический, этнографический, фольклорный и топонимический блоки. Основной частью этнографического блока стал свод материалов по народным праздникам как наиболее яркого и значительного явления в жизни карельской деревни. Упор решено было сделать на деревнях северо-западной Карелии, где Лённрот записал основной корпус эпических текстов для создания «Калевалы».

Автор этих строк составлял сведения по праздникам, собирая разрозненные данные из периодической печати, архивных и полевых материалов, воспоминаний жителей северо-западных волостей Карелии, изданные у нас и за рубежом. Значительным подспорьем для составления списков праздников стало «Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии» (1896). Многие описания праздников и различные о них сведения имеются в недавно изданном на двух языках сборнике текстов «Праздники и будни. Карельский народный календарь» (2013), а также в ранее вышедших сборниках этнографических текстов «Беломорские карелы вспоминают» (1958) и «По деревням Беломорской Карелии» (1978) финского исследователя карел академика Пертти Виртаранта. Несмотря на то что подавляющее количество материалов по праздникам (рассказов и описа-

ний) относится ко второй половине XIX в. (как, например, десятистраничное описание празднования Троицы в Костомукше у И. К. Инха в его книге «В песенных краях Калевалы» по следам путешествий Элиаса Лённрота), можно утверждать, что институт народных праздников в том виде, в котором он предстает в дошедших до нас сведениях, практически неизменно существовал в Карелии в течение всего XIX столетия (вплоть до 1930-х гг. XX в.), что частично подтверждают и записи самого Лённрота.

Предлагаемые читателю материалы по праздникам северо-западных деревень делятся на две части. Из них вспомогательная часть представляет собой общий список основных пунктов, где Лённрот останавливался в своих экспедициях 1830-х гг. по Карелии. Этот список снабжен сведениями о престольных праздниках* городов и деревень (всего 86 праздников), а также историческими данными о первом упоминании населенного пункта в документах и количестве жителей (в основном по ревизии 1838 г. и списку населенных мест 1859 г.).

Основной корпус сведений, собственно материалы, где, помимо названий населенных пунктов и их частей и списков престольных праздников по деревням, представлены тексты рассказов о праздниках, касается тех деревень северо-запада, где Лённрот записывал руны или оставил в письмах или заметках сведения о своем пребывании. Из некоторых деревень у Лённрота в путевых заметках имеются более или менее обширные описания жителей, хозяйственных занятий, обрядов и обычаев (Путешествия Элиаса Лённрота, 1985).

В материалах сделана попытка собрать сведения по отдельным праздникам воедино, не распыляя их по разным деревням, где некоторые престольные праздники повторяют друг друга, но с одним исключением: если эти материалы не касаются непосредственно особенностей данной деревни. Таким образом, Ильин день представлен более полно в материалах о деревне Вокнаволок, Николин день — в материалах о деревнях Бабя Губа и Войница, Петров день — в материалах по Ухте и Бабьей Губе, Покров — в Ювялакше, Маковой — в Юшкозере, Троица — в Реболах и Костомукше, Егорий — в Колвасозере, а Иванов день — в Пяозере. Если сведения по какому-то определенному празднику имеются в других местах, то в конце текста дается специальная ссылка.

В целом автор собрал наиболее характерные приметы, рассказы и представления о конкретных праздниках, которые были свойственны населению именно северо-западных деревень, с более же широким кругом представлений и примет, собранных из разных районов Карелии, можно познакомиться в издании «Праздники и будни». Особенности многих праздников (это, прежде всего, касается многочисленных текстов по зимним и летним Святкам и другим большим датам календаря, как правило, не являющимся престольными праздниками) обрисовываются скорее пунктиром, так как задача данной работы другая — определить круг

* Под престольными праздниками здесь имеются в виду все праздники, традиционно праздновавшиеся в определенном населенном пункте, независимо от того, были ли они церковными, часовенными или не имели (как, например, «баранья жертва» в Суднозере) «престола» вообще.

престольных праздников. Тем не менее собранные воедино сведения, касающиеся северо-западных деревень, дают достаточно стройную картину бытования определенных культов святых, во многом связанных с традиционными промыслами охотой и рыболовством, но также молочным животноводством и коневодством. В то же время это не значит, что распространение престолов на определенной территории равномерно отражало весь «пантеон» святых и бытующие в связи с ним верования. Здесь примером может служить распространение престолов Егория — патрона лошадей у северных карел. Меньше он был связан со скотом вообще, хотя некоторые обряды (беганье с боталами и колокольчиками) на Егория практиковались. Кроме того, Егория, как и Петра, почитали как «рыбного бога» (в случае с Егорием это было связано с началом сезонного лова). Однако интересно, что, несмотря на почитание и присвоенную ему народным сознанием категорию «кормильца» (*Jyrki-syöttäi* — так обращались к нему в молитвах), наиболее северные престолы Егория на территории всей Карелии (не считая поморских сел Кереть и Княжая Губа) по имеющимся на сегодняшний день сведениям расположены на самом юге рассматриваемой территории северо-западных деревень — в Колвасозере и Ругозере (да и восточнее находятся примерно на том же уровне, не поднимаясь севернее с. Тунгуда). Таким образом, престольные праздники не всегда связаны с культами, существовавшими в определенной местности, а их распространение (или нераспространение) может подчиняться также иным механизмам, и, вероятнее всего, речь в таком случае идет о миграционных потоках населения.

Второй пример касается популярного во всей Карелии престольного праздника св. Ильи, «хлебного бога» карел. В представленных здесь материалах имеются приметы земледельческого круга, но их гораздо меньше, чем в южных районах республики. В основном они выпадают на день Ильи, однако это не значит, что распространение престолов Ильи на Севере связано лишь с возделыванием земли. Илья, как это было и в Вокнаволоке, являлся одним из тех престольных праздников, на которые во многих местностях происходили обряды жертвоприношений. Однако жертвоприношения животных на ильинских праздниках в Карелии были связаны с охраной домашних стад, а сохранившиеся кое-где в этой связи легенды об оленях, приходивших будто бы раньше на Ильин день на заклание, свидетельствуют о более ранней, промыслово-охотничьей, основе жертвоприношений (см., напр., Конкка, 1988). Дело в том, что Илья с приходом христианства, вероятнее всего, заменил языческого небесного бога, повелителя дождя и грозы Укко (ср. *ukkon* 'гроза', *ukonjugu* 'гром' и т. д.), функции которого были шире (у Укко просили помощи, отправляясь на войну, молили об удаче на промысле, также к нему обращались при лечении болезней и даже для благополучного разрешения родов — Turunen, 1981, s. 356—357). Поэтому вполне вероятно, что «ильинские жертвы» у карел изначально предназначались небесному богу Укко, а распространение престолов Ильи было связано с потоками миграции (переселенцы принесли культ Ильи с собой из более южных районов) и с особым значением Ильи — Укко в мифологии карел.

В заключение следует отметить, что подобного рода проект, направленный на изучение структуры престольных праздников на значительных, но все же ограниченных территориях, связанных общностью хозяйственных черт и форм духовной культуры, дает материал для более глубокого сравнения деталей календарной обрядности с другими районами расселения карел и выделения хозяйственно-культурных зон, что позволит в будущем решить многие вопросы, связанные с путями распространения явлений культуры — процессов, непосредственно связанных с этнической историей народа.

Материалы по престольным праздникам северо-западных деревень

Vuokkiniemi / Вокнаволоок

— 08.01. **Jumaltoma**, Rostuon 2. päivä / 2. день Рождества, **Собор Пресвятой Богородицы***

— 12.07. **Petru / Петров день**

— 02.08. **П'҃а** / пророка Ильи, **Ильин день** (даты даны по новому стилю)

Части Вокнаволока, названные по старому названию места: *Kaskol'a*, *Livonnieni*, *Livonsuu*, *Lamminperä*, *Levielaksi*, *Čärkkä*, *Voara*, *Lammaisjärvi*; по жившим там семьям: *Rempsula l. Repsulampeä*, *Kyyrölä*, *Laurosentermä*, *Skottilantermä*, *Sepäntermä l. Sepänniemi*.

Рождественское и святочное:

Rostuo — noustuo, Äijäpäivä — päivän noustuo, Pedru — pertin pestyö (ФА 2939/13, зап. в 1986 г. А. Конкка от Насто Илонен, род. в 1906 г. в Реболах). Поговорка о том, когда начинается празднование трех больших праздников: «Рождество — когда встанешь, Пасха — когда солнце встанет, Петр — когда избу вымоешь». Несмотря на то что речь об уборке идет лишь в последнем случае, как на Рождество, так и на Пасху (особенно на нее) убирали в избе и мыли полы, на Пасху и Петра мыли еще стены и потолки, а на Петра, как правило, и всю домашнюю утварь.

Святки начинаются за три дня до Рождества и заканчиваются в Крещение. В это время нельзя тревожить лес. Нельзя рубить растущие, живые деревья, разрешается рубить только сухостой. Нельзя чистить овечий загон, трогать золу на шестке, чистить от сажи печную трубу и потолок. Нельзя варить щелок и стирать им, нельзя пряхать шерсть, стричь овец и мыться в бане (Hautala, 1982, Войница).

Если в Святки вынести золу на улицу, летом на том месте на поле вырастет конский щавель (Hautala, 1982, Войница).

* О карельском названии праздника Jumaltoma (jumaldoma, d'umadova) славист и религиовед Вильо Мансикка был того мнения, что это сложное слово возникло еще на раннем этапе распространения христианства из двух компонентов: jumala 'бог' и древнего, с широким значением слова emä 'мать, родительница', то есть букв. «родившая бога», Богородица (Mansikka, 1941, s. 300).

В зимние Святки избу подметаю в обратную сторону, от дверей, чтобы овец было больше (KKS, VI, s. 594, Вокнаволоок).

Виериссян акка (Vierissän akka), Крещенская баба, выходит из проруби. Говорят, будто в старые времена она ушла в озеро (KKS, VI, s. 594, Вокнаволоок).

Крещенская баба появлялась в Святки — Святки начинались за три дня до Рождества и кончались за три дня до Крещения — в риге она молотит, в хлеву гладит коров и говорит, будут ли они здоровы или нет, доит коров тоже. В амбаре баба осматривает лари и говорит: в этом ларе (будет) то-то и то-то, там другое, эти лари пустые и пр. Вообще баба вся такая неухоженная, рибушная, косматая. Говорят: «Крещенская баба (как) деревянная мутовка» (SKS, Paulaharju 4481. Vuonpinen 1911, Войница).

Когда ходили к проруби слушать Крещенскую бабу, нужно было уметь ей отвечать (KKS, VI, s. 594, Ругозеро).

В Святки нельзя говорить о медведе, иначе летом он будет больше нападать на скот (Hautala, 1982, Войница).

Это такой закон был, что сказки надо было рассказывать, хоть три сказки за вечер в Святки (Виериссян кески). А когда сказки рассказывали, то после каждой сказки железный обруч вокруг дома замыкался, чтобы нечистый дух не мог в дом проникнуть (Лавонен 1977, с. 23, Вокнаволоок)

Девушки могут узнать, куда выйдут замуж, если в новогодний вечер, перед тем, как лечь спать, намочат в проруби правый рукав рубахи. В чьем доме будешь его сушить во сне, туда и замуж выйдешь (Hautala, 1982, Тихтозеро).

(Сведения по Рождеству и зимним Святкам см. также в материалах по д. Ухта — Калевала)

Сведения по Ильину дню в Вокнаволоке и других деревнях:

Какая погода в Ильин день, такая простоит и всю осень (Hautala, 1982, Войница).

В ночь на Ильин день серая лошадь за изгородью не видна (KKS, I, s. 433, Ругозеро, Вокнаволоок, Суднозеро) (о темных ночах).

Заморозок (иней) из-под гнилушки и роса из всех мест после Ильина дня уже не уходят (Luutinen, 1996, s. 19, Вуокинсалми).

После Ильина дня в озере больше не купались (ФА 2951/15, зап. в 1986 г. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), род. в д. Колвасозеро Ребольской вол.).

Ильин день — это уже осенний праздник. В озере после Ильина дня больше не купались. Говорили, что Укко (верховный бог) уже холодный камень в воду

опустил. На Илью не отпускали в лес по ягоды и сенокосом не занимались — не трогали сена в копнах, в стог может ударить молния (ФА 2939/7, зап. в 1986 г. А. Конкка от Насто Илонен, род. в 1906 г. в Реболах).

На Илью не выгоняли коров в лес, говорили, что медведь может съесть коров, если на Илью выгонишь. За день не умрут, назавтра больше съедят — так говорили (ФА 2943/8, зап. в 1986 г. А. Конкка от Насто Лескиевой, род. в 1898 г. в Реболах).

На Илью даже за ягодами в лес не ходили (ФА 2963/1, зап. в 1986 г. А. Конкка от Матрены Бобровой, род. в 1907 г. в д. Кимовары).

Рожь сеяли после Ильина дня (KKS, V, s. 175, Вокнаволок).

«Борода святого Ильи» (небольшой клочок шерсти, который оставляют на овце во время стрижки) (KKS, IV, s. 558, Вокнаволок).

Бородой св. Ильи называли... Когда вырастали зерновые, жали поля, и как сожнут поля и смелют зерно, то из этой муки пекли такие пресные хлебцы и относили их в церковь, и поп в церкви их благословлял, перед тем как начинали есть зерно нового урожая (Virtaranta, 1958, s. 595, Вокнаволок).

Когда последнюю ригу молотили, последний сноп оставляли в углу риги, на колосники поднимали «бороду святого Ильи» (KKS, IV, s. 558, Вокнаволок). (Ср. Борода Спаса или борода Укко (Укко — древнее небесное божество карел, громовержец) — пучок хлебных колосьев, который оставляют на ниве несжатым (KKS, V, s. 501, Суйстамо, Суоярви, Салми).

А если хлеба много выросло, выросло много ржи да много ячменя, то этот урожай дал св. Илья (Каркуярви, Virtaranta, 1978, s. 102).

В Реболах в часовню св. Ильи относили (в качестве обета) рожь. Св. Илья — это хлеб, так у нас говорили (ФА 2943/9, зап. в 1986 г. А. Конкка от Насто Лескиевой, род. в 1898 г. в Реболах).

В Вокнаволоке св. Илью называли «хлебным богом». Когда начинали стряпать и брали из теста часть (кусок) для раскатки пирога или хлебца, то его называли «св. Илья Кормилец». И еще говорили, если тесто получалось густым: «Ну и сунул же св. Илья толстый свой палец в тесто, коли таким густым стало!» (Virtaranta, 1958, s. 595).

Первый осенний праздник — Ильин день. Он приносил бедным хлеб — тогда уже можно было жать рожь. У многих и не было (хлеба), даже не могли уйти на сенокос, пока не поспевал хлеб на полях, нечего было есть. А потом молотили и мололи, только после этого могли попасть на сенокос... А к Ильину дню уже поспевал (ФА 2951/13, зап. в 1986 г. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), оба родились в д. Колвасозеро Ребольской вол.).

Озимую рожь сеяли перед Ильиным днем. Это у кого были семена, а если не было семян, то когда начинали жать после Ильина дня, то сразу первые сжатые

колосья ставили к стене, постукивали по ним, зерна выпадали — очень скоро они уже были в земле (ФА 2952/11, зап. в 1986 г. А. Конкка от Василия Лукина 1907 г. р. и Марии Лукиной 1909 г. р., оба родились в д. Колвасозеро Ребольской вол.).

На Ильин день в Вокнаволоке до 12 часов дня были в церкви, там поп служил, молитвы читал (jorhasi). После этого отправлялись поля обходить. Понемногу везде молились. Вода была в посудине, потом было такое крыло, водой брызгали по обе стороны, когда обходили эти поля и молились, чтобы Бог дал дождя, чтобы хлеб рос на полях. А потом, когда возвращались в церковь, то у попа был в руках крест, и все ходили целовать этот крест. Потом отправлялись домой (Мари Ремшу, Толлорека — Вокнаволоок, Virtaranta, 1958, s. 596).

Некоторые краткие сведения по жертвоприношению «Быка Ильи» в Вокнаволоке приводит Пертти Виртаранта (Виви Вуористо из воспоминаний своей матери Ольёны Марттинен) в книге «Заросла тропа»: «Так же, как в Суднозере жертвовали барана Богородицы, так в Вокнаволоке было обычаем жертвовать «быка Ильи». Эту жертву приносили на празднике деревни Вокнаволоок — в Ильин день. Быка закалывали, мясо варили и ели мужчины всем миром, и этот обычай тоже давал удачу для скота. Ольёна Марттинен еще помнила, как ее отец Юаккони Олексей участвовал в поедании «быка Ильи», только не помнила, чьего быка тогда закололи. Обряд жертвоприношения Ильинского быка был прекращен еще до 1900 года» (Virtaranta, 1972, s. 254).

(Сведения по Петрову дню см. в материалах по Ухте — Калевале и Бабьей Губе.)

Kivijärvi / Каменное озеро

— **Kevätpyhälsku / Заговенье на Петров пост**, начинающийся в первое воскресенье после Троицы. День всех святых

— 29.08. **3. Spuassu / Нерукотворного образа Спаса, Третий Спас**

Родственники из д. Каменное озеро, которые ходили на праздник жертвоприношения баранов в Суднозеро, относили в суднозерскую часовню «пелены» (обычно куски белой материи, которые прикрепляли на стены часовни под иконы) (Virtaranta, 1972. S. 254).

Мииккула Хуовинен, род. в 1877 г. в карельской д. Хиетаярви (округ Суомусалми на финской стороне, откуда ходили на российскую сторону на праздники) рассказывал, что «в часовню как ходили, так перед иконами оставляли деньги (монеты), кто побогаче — тот относил шелковые платки или несколько аршин ситца, ситцевые платки и свечи там тоже оставляли. Потом “глаза крестили”, делали земной поклон и отправлялись плясать (на празднике). Посреди кадрили даже разрешалось сходить в часовню!»

Когда мимо церкви или часовни проходили, то делали три поклона. Вокруг часовни была ограда, деревья внутри ограды не трогали, им давалась воля упасть

самостоятельно, когда сгнивали. Когда их убрали, то их никогда не использовали на дрова или для каких-нибудь хозяйственных нужд. Также поступали и с деревьями на кладбище. И на кладбищенских островах — многие кладбища в Карелии были на островах — никогда не рубили деревьев (Virtaranta, 1958, s. 724).

Лённрот в 1937 г. оказался в д. Кивиярви на Троицкую субботу. Он пишет: «В году четыре поминальных дня: *Виеристя* (Крещение), суббота накануне Троицы, перед зимним постом, осенью*. Приготавливают ладан и варят кашу. Потом люди из всех домов идут на кладбище помянуть своих близких и родственников. По пути отламывают несколько березовых и еловых веток. Березовыми подметают *гробницы* (сооружение в виде домика на могиле), а хвойные кладут на крыши гробниц. Пока одни совершают это, другие обходят гробницы и кадят ладаном. Дочь одного похороненного здесь крестьянина, бывшая замужем в другой деревне, послала ладана, чтобы им окурить гробницу ее покойного отца, а остатки ладана велела бросить вовнутрь гробницы. Все так и сделали. Та же женщина отправила кусок полотна, чтобы его привязали к кресту на могиле покойного, что тоже было сделано. После этого на гробницы поставили миски с кашей и принялись есть, причем каждый съедал ложки две-три, а то и больше. Для меня тоже была взята ложка, и мне предложили поесть. Каша была сварена из ячменной крупы, с топленным маслом. Мужчины (и маленькие мальчики) стояли без шапок, я тоже» (Путешествия, 1985, с. 216—217. Ср. ниже сведения Паулахарью из Войницы).

Latvajärvi / Ладвозеро

— 28.08. **Ensi-Pohročča, Uspenja** / Успение Пресвятой Богородицы

— 29.08. **3. Spuassu** / Нерукотворного образа Спаса, Третий Спас

Части Ладвозера: *Kylä* (собственно Ладвозеро), на землях Ладвозера находились также поселения и хутора: *Vas'önvoara, Ryysänvoara, N'auvunvoara, Ноаровоара, Ras'invoara, Kos's'invoara* (за 7 км от деревни), *Mančönvoara, Kuokanvoara, Paraskais'envoara, Saviranta, Kurčča, Karun'n'iemä (Virtaranta, 1978, s. 87)*. По сведениям Насто Хуотаринен, тети Вилхо Юриной, они из Бабьей Губы ходили в Ладвозеро на поминальную субботу осенью (*muissinsuovatta*) как на престольный праздник (Jurinoja, 1965, s. 228).

Между Успением и Рождеством Богородицы проходит четыре недели. На это время приходится брачный период медведей — *хяйскю* (KKS, IV, s. 370, Вокнаволоок)**.

Около Успения рожь жали серпами (KKS, VI, s. 209, Вокнаволоок).

* Под поминальным праздником «перед зимним постом» Лённрот имеет в виду Масленицу, самым же большим днем поминовений была осенняя Поминальная суббота (*muissinsuovatta*) в начале ноября по новому стилю.

** Ср. в Корписелья (Приладжская Карелия) между 15 августа и 8 сентября коров охраняли таким образом, что каждой корове мазали смолой на левой стороне спины крест (Mansikka, 1941, s. 299).

До Богородицы (28.08) обычно картошку убирали с полей, для еды оставляли грядку или две картошки (чтобы есть свежую — прямо из земли) (ФА 2939/10, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Илонен в Реболах).

Шестой (по порядку в году) поминальный день (после Крещения, Масленицы, Радуницы, Троицы и Петрова дня) — это день Богородицы (Успение Пресвятой Богородицы), по новому счету 28 августа. Тогда, как и на другие летние поминальные дни, идут на кладбище большой компанией поминать покойников и раздавать поминальную еду. На Богородицу относят на кладбище кашу из крупы нового урожая (Paulaharju, 1995, s. 168, Войница).

Дней Богородицы было, собственно говоря, два (Успение Богородицы и Рождество Богородицы). Первую Богородицу (28.08) праздновали, например, в Кенттиярви, Костомукше, Ладвозере и Суднозере. Гостей были полные избы. Известными своим хлебосольством были Перттунены из Ладвозера. Молва об этом распространялась и до Бабьей Губы: Вилхо Юриноя рассказывал, что однажды на празднике деревни Ладвозера в доме Перттуненых было столько народа, что за два дня опустело три бочонка (шайки) масла! (Virtaranta, 1958, s. 598).

Venehjärvi / Суднозеро

— 22.05 / 19.12 **Kevät / Syys-Miikkula / Никола вешний и зимний**, св. Николая Чудотворца

— 27.08. **Pokkoushri / «Баранья жертва»** (жертвоприношение баранов со всей округи) / **Предпразднество Успения Пресвятой Богородицы**, последний день Успенского поста.

— 21.09. **Jälki-Pohrošča / Рождество Богородицы**

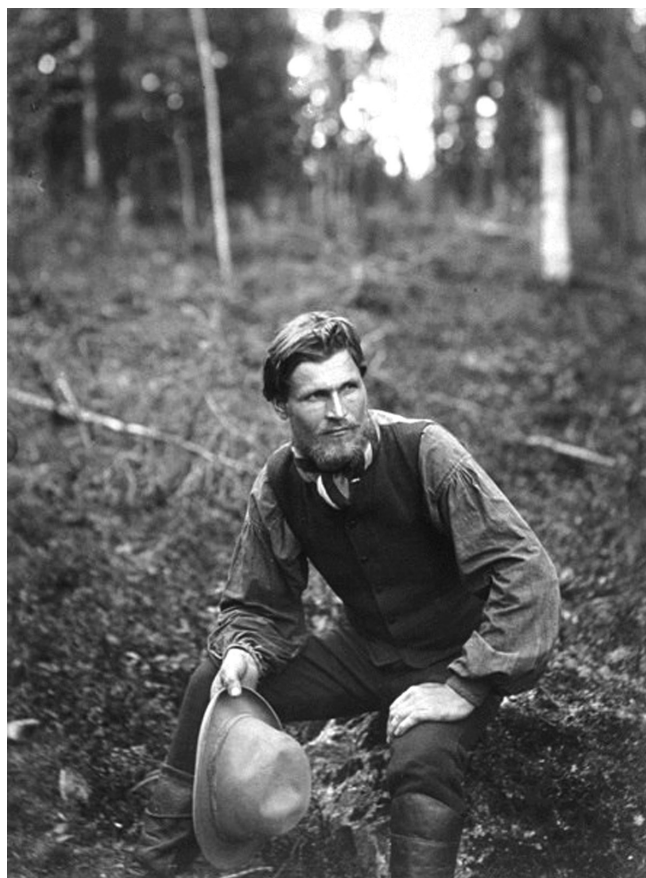
В часовню св. Миколы в Суднозере относили «пелены» (белый материал), их стелили под иконы, а потом сторож часовни продавал их и получал деньги для часовни. Кто-то, опять же, относил туда завешанную часовне шерсть, которую продавали в пользу часовни.

Св. Микола был также охранителем овец. В Суднозере, где была часовня, посвященная св. Николаю, рассказывали, что когда овцы терялись, то молились св. Миколу: «Если, св. Микола, овец домой проводишь, то барана получишь! — И вот они домой приходили с помощью св. Миколы (Суднозеро, Мари Кююрёнен, род. в 1883 г. в Суднозере, Virtaranta, 1958, s. 589, 724).

У нас в Суднозере вокруг часовни была такая сосновая роща, в которой нельзя было рубить деревья, и никто не рубил. Мари Кююрёнен рассказала также о том, откуда в часовне появлялись крылья птиц. Двоюродный брат Мари отнес крылья в искупление того, что застрелил лебедя: у нас про лебедей рассказывали, что их нельзя было ни есть, ни стрелять. Говорили, что лебеди были как бы родственники человеку (вроде как рода человеческого). Однако мой двоюродный брат убил одного лебедя. Крылья отнесли в часовню. Там были и другие, раньше отнесенные. Там были глухаринные, гусиные, лебединые тоже были. Там, когда в ча-

совне бывали, то ими иконы опахивали. Потом, когда в хозяйстве необходимость была, например, нечем было муку со стола смахивать (во время стряпанья пирогов), то как бы покупали в часовне крылья и деньги оставляли в часовне. Кто-то мог и одежду в подарок оставить, а потом продавали эту одежду (Virtaranta, 1958, s. 724—725).

В д. Суднозеро финскими исследователями К. Карьялайненом и И. Инха в 1894 г. был описан и частично зафиксирован на фото обряд жертвоприношения баранов на «первую богородицу», т. е. в канун дня Успения Богородицы 15.08 по старому стилю. Все действие и приносимые в жертву животные посвящались святому Миколе (Николаю Чудотворцу), что, видимо, и вызвало ошибочное утверждение И. Инха о дне проведения праздника как «дне Миколы».



Илья из Суднозера. Фото И. К. Инха, 1894

Как в самом Суднозере, так и в окружающих деревнях существовал обычай в случае болезни животного «делать завет», т. е. посвящать его св. Николаю. По рассказам местных жителей, после этого будто бы баран сразу поправлялся и начинал на-

бирать вес так, что к дню жертвоприношения выгодно отличался от всех прочих. Барана посвящали и в том случае, когда овцы плохо плодились и хирели или же когда пропадали в лесу. «Завещанное» животное появляется из леса часто в тот самый день, когда надо отправиться на место заклания, и само туда устремляется. Интересно, что на фотографиях И. Инха везде фигурируют бараны с белым цветом шерсти.

Ранним утром в день праздника под руководством распорядителя обряда — сторожа часовни в жертвенной роще, ее окружающей, на берегу небольшого озерца происходило заклание приведенных на праздник баранов. В полу крыльца часовни имелось специальное четырехугольное отверстие, обычно закрывающееся крышкой, куда сливали кровь каждого жертвенного барана после того, как ему перерезали шею. Тут же на дереве снималась шкура и вынимались потроха, мясо разрезали на куски и опускали в котел, который стоял неподалеку на огне. Котел, как обычно в таких случаях, хранился в сенцах часовни. В воду, кроме мяса и соли, ничего не клали. Когда мясо было готово, его вынимали в специальные берестяные короба, а в оставшийся бульон клали муку и крупу, собранную по домам деревни, и варили кашу, в которую добавляли баранье сало. К этому времени вокруг часовни собиралось в праздничном одеянии все население деревни (кроме малых детей и немощных стариков) и прибывшие из других деревень гости, группа же мужчин (варкой мяса и каши ведали только мужчины) уже с раннего утра находилась на месте. Все прибывшие заходили на некоторое время в часовню, клали поклоны, «крестили глаза» перед иконами, читали молитву и приступали к еде, которую предварительно окуривали ладаном. Сначала съедалось мясо, а затем в ту же берестяную посуду накладывалась каша. Ели все, кто сколько успеет. Мясо с голов поджаривалось на открытом огне или же варилось и также съедалось. Во время еды ни одна крошка не должна была упасть на землю, чтобы не достаться животным, особенно следовало остерегаться собак. Все остатки пищи, кости тщательно собирались в плетеную с крышкой корзину, после чего она перевязывалась веревкой, на веревку для груза подвешивался камень, и корзина уносилась на берег озерца, где и топилась в воде. Шкуры баранов полагалось отдавать в часовню, которые, правда, тут же выкупались за 20—25 копеек.

Женщины и девушки не принимали участия не только в приготовлении пищи, но и в еде. Они могли только наблюдать за происходящим, стоя в стороне. По преданию, некий Липпони, живший много лет назад, дал кусочек жертвенного мяса попробовать своей дочери и в тот же день был наказан — медведь зарезал его корову и быка. Отметим, что медведь в качестве «карающей силы» присутствует и в других рассказах, связанных с заповедями жертвенных праздников.

Если жертвенных животных оказывалось слишком много, то остаток закалывали на следующий день. В 1894 г. было приведено семь баранов, из них пять закололи в первый, а два — во второй день праздника. На праздник шли и приводили баранов со всего обширного района, связанного брачно-праздничными узами, в том числе из д. Костомукши, которая находилась примерно в 70 км от Суднозера.

После вкушения жертвенного мяса праздник шел своим чередом — оба дня в деревне на площадке для игр проходили увеселения молодежи, продолжавшиеся до поздней ночи. Юлиус Крон (Krohn J., 1894, s. 173—175) добавляет к этому, что обряд жертвоприношения начинался в пятом часу утра (практически еще в темноте). Сосновую рощу, в которой стояла часовня, он считает священным жертвенным местом, он пишет, что, по крайней мере, запрещено было вообще что-либо трогать в этой роще в обычное время, ни одной сосновой иголки нельзя убирать или уносить, все должно сгнивать на месте. Добавим, что те же запреты характерны и для всех карельских кладбищ. Ю. Крон пишет, что свеживание туш и варка мяса проходили вне ограды, которой была обнесена часовня, т. е. внутри ограды проходили только само заклание (на крыльце) и съедение мяса и каши. По его сведениям, бараньи головы и ноги сжигались на костре (что не совсем ясно из сообщения К. Карьялайнена), каша варилась ячменная, а у каждого, кто привел барана для жертвы, с собою имелся и свой хлеб. Мужчины едят, сняв головные уборы. Добавим, что у кострового, занимающегося варкой мяса, шапка также отложена в сторону.

Некоторые дополнения к вышесказанному находим в работе финского лингвиста и знатока карельской культуры П. Виртаранта (Virtaranta, 1978, s. 12), посвященной старому быту деревень Калевальского района. Он зафиксировал важную деталь в обычае посвящения: «если кто-либо заболел (из людей), то он сам или кто-либо от его имени давал обет — отвести св. Миколу “барана богородицы”, чтобы больной выздоровел». В последние годы существования обычая жертвоприношения в обряд, по-видимому, проникли всякого рода «послабления», поэтому, по сведениям П. Виртаранта, кашу, приготовленную на второй день праздника из мясного бульона, могли есть и женщины (выборочно процитировано из: Конкка, 1988, с. 77—84).

Относительно Суднозера дополнительный материал по «хвату мяса» содержится в опубликованном в фотоальбоме И. К. Инха путевом дневнике К. Ф. Карьялайнена: «Когда варево было готово, мясо переложили в берестяную посуду в форме больших крышек и отнесли к часовне, с внутренней стороны ограды, положив их на землю на некотором расстоянии друг от друга. Скоро часовенная ограда была полна едоками, мужчинами, стариками, парнями, которые, сняв головные уборы, состязались, чтобы заполучить лучшие куски. Скулы у всех двигались, у кого быстрее, у кого медленнее; в одной руке была добыча, а второй заталкивали в рот хлеб и мясо. Хлеб, между прочим, приносят с собой приводящие баранов жители и деревенские добавляют от себя, если его не хватает. Наш старик, Варахвонгта, сумел схватить порядочный кусок мяса, который он поедал с большой быстротой (насколько мог быстро)...» (I. K. Inha 1894: valokuvaaja Vienan Karjalassa. Toim. Pekka Laaksonen. SKS. Helsinki 1990, s. 95).

В летние праздники по северным деревням ходили сваты — было время свадеб. Свадьбы на праздниках были короткими, как правило, однодневными и незатратными. Сваты прилагали все усилия к тому, чтобы не вернуться в свою деревню с пустыми руками. Домна Хуовинен, род. в 1878 г. в д. Вуокинсалми Кондоксской волости, делится воспоминаниями матери о празднике Богородицы в Судно-

зере: после того как они с сестрой побывали в часовне и видели, как баранов варят в котле, пошли в тот дом, где остановились ночевать (Хёккяни): «А там была у хозяина сестра, уже за тридцать перевалило, все в девицах сидела, а в дом как раз пришли женихи (сваты) — тут же свадьбу и сыграли с этой девицей! Она вышла в далекую деревню, брат не очень хотел отдавать, но жених был красавец и понравился сестре — так что сыграли свадьбу, да и все» (Virtaranta, 1958, s. 600).

(Сведения по Николиному дню см. также в материалах по Войнице и Бабьей Губе)

Ponkalahti / Поньгогуба

— 28.08. **Ensi-Pohrocca, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы**

Во время праздников молодежь из разных местностей имела хорошую возможность познакомиться друг с другом. Тогда ходили на дальние расстояния от деревни к деревне, частью пешком, частью на лодках. У девушек была еще своя поклажа — узлы с одеждой, ведь в одной одежде невозможно было все праздничное время пребывать: новый день — новая одежда. Летние праздники были «ярмаркой невест», сватами обычно по зимам не ходили, а в основном летом во время праздников. Летом сваты двигались на лодках и, сойдя на берег, стреляли из ружей.

Матери в брачном возрасте находящихся молодых часто сидели в беседной избе, высматривая себе хорошего зятя или невестку среди танцующей молодежи. Что касается парней, то в их глазах девицу украшали здоровая округлость, розовые щеки и легкость в танцах. Конечно же они замечали также, в каком доме дочери умели печь лучшие в деревне пироги. Лень и обжорство считались одинаковым грехом. Особенно на праздниках, когда парни исподтишка подглядывали за девицами, девушки сидели за столами с едой с отсутствующим видом (*čuirottivat*) — боялись есть в присутствии парней. Санни Юриной (родом из Вокнаволока) рассказывала, что часто хозяйская дочь отводила свою подружку после праздничной трапезы в амбар или чулан, где подруга давала волю пустому желудку (Virtaranta, 1958, s. 614—616).

«Тогда, когда время праздника проходило, праздничные игры кончались, начинали играть свадьбы. На праздниках если молодые понравились друг другу, то все такие пары соединяли, всем свадьбы устраивали» (Санни Юриной (Ремшу), род. в Вокнаволоке в 1906 г., Virtaranta, 1958, s. 598).

Vuonninen / Войница

— 22.05 / 19.12 **Kevät / Syys-Miikkula / Никола вешний и зимний**, св. Николая Чудотворца

— 02.08. **Il'ja / пророка Ильи, Ильин день**

Части деревни: Войница была очень разбросанной деревней, состояла из многих частей, например: **Pamppula, Teppananniemi, Lonkkalanpeä, Riikol'anniemi, Tervasenlaksi, Čarkkälänlaksi, Kivikunnahat** и др. (Virtaranta, 1978, s. 135).

«В деревне Войница, кроме приходского Николаевского храма, имеется ветхая часовня в честь св. прор. Илии, в которой исполняются местными жителями некоторые суеверные обряды. Например, мужчины при отходе в военную службу, а девушки перед вступлением в брак приносят в жертву пучок своих волос и несколько овечьей шерсти. В часовне этой много икон древняго и грубого письма» (Краткое историческое..., 1896, с. 163).

Если на Миколу сплошной наст, то в этом году будут заморозки. Говорят: «Когда на Миколу придется наст «кусать» (обламывать при ходьбе), то вместо хлеба придется бедность грызть» (Hautala, 1982, Войница).

Лето придет не рано и не поздно, а где-то посередине, если на Миколу придется путешествовать наполовину на лыжах, а наполовину на лодке (Mansikka, 1940—1941, s. 181, Marttini, Вокनावолок).

Егорий прибывает с кошелом окуней, Микола с зеленой тряпкой (Hautala, 1982, Войница). На Николу в северных деревнях выпускали впервые скот пастись во двор или на улицу.

На Миколу у глухарей начинается время токования. Говорят: «Мийккула, кууккула, положи глухаря в котел!» (Hautala, 1982, Войница).

Святой Микола был повелителем птиц, птичьим богом. Когда в лес шли, то говорили, что помоги, Св. Николай, птицу добыть (Virtaranta, 1958, s. 589, Вокनावолок). «Богом охотников» Св. Миколу называли также в Юшкозере (Mansikka, 1940—1941, s. 190)*.

На весеннего Миколу надо бы есть похлебку из глухаря; если у самого нет, то покупают у других (Mansikka, 1940—1941, s. 190, Войница).

Егорий — с щукой, Микола — с глухарем. После Миколы уже варили, жарили, сушили птичье мясо (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Евдокии Герчиной, род. в д. Ровкулы Ребольской вол. в 1920 г.).

(Сведения по Николиному дню см. также в материалах по Бабьей Губе и Суднозеру)

Uhut / Ухта (Калевала)

— **08.01. Jumaltoma**, Rostuon 2. päivä / 2. день Рождества, **Собор Пресвятой Богородицы**

— 12.07. Petru / Петров день

— 29.08. 3. Spuassu / Нерукотворного образа Спаса, Третий Спас

* Именно в этом качестве, помощником в охоте и повелителем птиц, св. Микола предстает и в финском заговоре, помещенном Кристофером Ганандером в своей *Mytologia Fennica* (вторая половина XVIII века): «(Нико)лаус, хозяин Похьёлы, / Дай мне знатную (немаленькую) птицу / С этих деревьев чистых, / Прутьев (словно) отлитых. / Потом я за добро отплачу, / Потом именитому поклонюсь, / Когда ты дашь мне знатную птицу / Для домашнего гостинца» (Krohn K., 1915, s. 174). В **Вокनावолоке** (как и во всей Беломорской Карелии) в связи с этими его функциями св. Миколу относили к категории «кормильцев» (Mansikka, 1940—1941, s. 190), как Егория, Илью, Петра и Спаса.

Части Ухты: Ryhjä, Likopeä (Likolammen ympärillä), Miitkala, Issakkala, Rätylä, Alapeä, Partol'a, Voassilanpeä, Terovvoara, Ojalankylä ja Lamminpohja (Uhutjoen suussa olevan lammin «pohjassa». Huponsuo, jota (suota) kuivattiin 1930-luvulla (Virtaranta, 1978, s. 188).

(Alajärvi / Алозеро 22.05. (возможно и 19.12 Никола зимний) Miikkula / Никола, св. Николая Чудотворца; 12.07. Petru / Петров день).

В Ухтинском приходе (Краткое историческое..., 1896) 3 часовни: в Ухте — Третий Спас, Ювялакше — Успения, Алозере — Николая. По сведениям Ю. Луккари-нена, в часовню в Ухте, расположенной на берегу оз. Куйтти, жертвовали овечью шерсть, изделия из нее — носки, одежду, а также нательные крестики. Однажды в 1916 г. в ней насчитали 20 пожертвованных часовне серебряных нательных крестов. Также, к примеру, если корова успешно разродится теленком, то часовня тут же получит от хозяйки кусок поджаренного сыра (т. е. испеченного в печи молозива — первого, очень жирного молока после отела. — А. К.) (Vuoristo, 1994, s. 73).

Конец семинедельного весеннего поста праздновали утром в Пасху *сырной* трапезой. В Алозере был такой обычай, что женщины приносили в часовню в ночь на Пасху «сыр» (siiroa). Там его мог есть любой желающий, и его хватало на всех. Сыр делали из творога. Сырой творог вначале заворачивали в полотенце или другую чистую ткань, клали в сито и сверху накладывали камни для груза. В таком виде держали ночь, на протяжении которой вся сыворотка стекала прочь, а творог оставался в полотенце. Утром его доставали из свертка и толсто намазывали маслом, и вот сыр был готов. В ночь на Пасху у часовни собиралось большое количество едоков сыра. У парней были с собой даже специальные лопатки для сыра, которые были сделаны для этого случая. Они были сделаны из лучин. С их-то помощью они и набивали свои животы (Virtaranta, 1958, s. 232).

Часовня в Алозере сгорела в 1903 г. Три женщины пришли искать избавленья от болезни глаз, зажгли свечи, помолились и ушли, забыв о них. На следующий день на месте часовни остался только пепел. На этом месте вскоре возвели двухметровый крест и дощатый навес над ним. Проходя мимо, всегда «крестили глаза», и многие привязывали к кресту белые «ветровые платки» (полосы белой материи). На Пасху у креста собирались жители деревни есть *сиироа*. Позднее вокруг креста построили сруб наподобие амбара (Virtaranta, 1958, s. 742).

Пасхальное блюдо из творога, молока и масла (siiroa) в Пасху относили в часовню, а мы ребятишками исподтишка ходили туда есть его (Ульяна Киелевяйнен, род. в 1910 г. в Ухте, зап. в 1980 г. А. Конкка).

В Суднозере *сиироа* относили в часовню на Пасху (но могли и на Петра, и на Успение отнести) и, перекрестив глаза у икон, клали сиироа в шкаф, где храни-

ли часовенные атрибуты. Приходили его есть те, кто победнее. Ели не ложками, а при помощи щепок и обломков лучин (Virtaranta, 1958, s. 233)*.

Рождественское и святочное:

В Рождество, Новый год и Крещение если небо будет в звездах, то тот год будет ягодным и грибным (ФА 2943/8, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Лескиевой, род. в 1898 в Реболах).

(В зимние Святки) загадывают загадки по утрам, сказки рассказывают вечерами, говорят, что тогда железный обруч образуется вокруг дома, когда сказки рассказывают. А когда по утрам загадывают загадки, то если кто отгадает загадку, то железный обруч снимается вокруг дома. А если не отгадал, то тогда отправляешься в Хуйккола (мифическая страна) с этим обручем (Лавонен, 1977, с. 23, Ухта — Калевала).

Вечером (в зимние Святки) не загадывали загадок — иначе придет хозяйка загадок. По утрам загадывали, а вечерами рассказывали сказки. Кто мастер рассказывать сказки и рассказывает их много людям, уже за это получит свое место в раю. В каждом доме надо бы рассказывать каждый вечер три сказки. От этого вокруг комнат замыкалось бы три железных обруча, и они охраняли бы дом от всего плохого. Если сказку и похуже расскажешь, от этого греха не будет, ведь Бог шутки любит (Virtaranta, 1958, s. 570, Бабья Губа).

Гадали в зимние Святки: если услышишь звук высыпаемого зерна, будет хороший год (KKS, VI, s. 626, Ухта — Калевала).

В новогодний вечер из теста делали свиней (KKS, VI, s. 440, Ухта — Калевала).

Когда заканчивались Святки, в последний святочный вечер ходили ряжеными (KKS, VI, s. 594, Ухта — Калевала).

В Крещение гадают, слушают у проруби. Оттуда выходит поговорить водяной. Кто сумеет говорить с ним наперекор, тому человеку водяной расскажет всю его жизнь. Говорят: «Говорит, как с водяным, наперекор» (Hautala, 1982, Войница).

В Ухте (Калевале) на церковном берегу (на Крещение) в реке делали большую иордань. Женщина в возрасте прыгала в эту прорубь, это была водокреща, вроде как прощались, чтобы грехи перед Богом (смыть)... (Одна купалась?) Одна. Потом ее поднимали оттуда, да на лошадь... закрывали в саних и домой отвозили, зимой... (Почему она туда прыгала?) Дак, прыгала: «Господи, прости, говорила, грехи». Наверное, это было главное... Поп обходил эту прорубь с кадильницей. (В одежде купалась?) В одежде, да, еще нарядные одежды были одеты, карельские (национальные) одежды... Мокрой в сани и — домой.

* Ср.: В Суйстамо и Суоярви *siirua*, масло и шерсть жертвовали в часовню Св. Николая на Николин день. «Сируа и масло относили для того, чтобы св. Микола хранил коров от хвори, а шерсть для того, чтобы овец берег» (Mansikka, 1940—1941, s. 182).

Довольно глубокое это место в реке, не помню, была ли веревкой привязана... вообще, это было то же, как детей в купели в церкви крестили... (ФА 2928/1, зап. Конкка А. в 1980 г. от Ватанен Т. Д., род. в 1907 г. в селе Ухта).

(Сведения по Рождеству и зимним Святкам см. также в материалах по д. Вокнаволоку.)

Петров день:

К Пасхе или Петрову дню проводят большую уборку в избе (KKS, V, s. 584, Ухта — Калевала, Вокнаволоку).

К Петру мыли всю избу с песком и все, что внутри (домашнюю утварь) (ФА 2939/13, зап. в 1986 г. А. Конкка от Насто Илонен, род. в 1906 г. в Реболах).

На Петров день начинают сенокос. До этого нельзя косой сено косить. Еще на Петра у карел начинается охота на водную дичь, собак отпускают с поводка (SKS, S. Paulaharju, 18310, 1932, зап. в д. Лапукка Вокнав. вол. от 80-летней Матро Перттунен).

Нет Петрова дня без колоса (Hautala, 1990, s. 269, Войница).

На Петров день кукушка не кукует, тогда колос начинает грудь колоть (Hautala, 1990, s. 269, Войница).

Св. Петр рыбу берег. «Дай, св. Петр, рыбы», обращались к нему. Когда весной первый раз начинали есть свежую рыбу, варили, а потом крестились и говорили: «Св. Петр свеженькой — этих есть — других ловить!» Если Петром звали рыбака, то он мог сказать: «Святой Петр, круглый глаз, дай тезке рыбы!» (Мари Кюрёнен, род. 1883 в д. Суднозеро, Virtaranta, 1958, s. 294).

Если рыбы много поймал, то это дал св. Петр. Петр-кормилец, значит, дал (Каркуярви, Virtaranta, 1978, s. 102),

Пятый (по порядку в году) поминальный день (после Крещения, Масленицы, Радуницы и Троицы) — это Петров день, этот день считается Ивановым днем покойников. Тогда идут на кладбище большой компанией поминать покойников и раздавать поминальную еду. На Петров день относят на кладбище кашу (Paulaharju 1995, s. 168, Войница).

(Сведения по Петрову дню см. также в материалах по Бабьей Губе.)

Akonlahti / Бабья Губа

— **22.05. Miiikkula / Никола**, св. Николая Чудотворца в д. Tetriniemi / Тетриниеми

— **12.07. Petru / Петров день**, в первый день в Туллиниеме и Нюкюттиля (центр Бабьей Губы), на второй день играли в Мунанкилахти, в 7 верстах.

— **02.08. П'І'а** / пророка Ильи, **Ильин день**

— **21.09. Jälki-Pohročša** / **Рождество Богородицы***

Деревни на озере Каменном (Киитехенярви), которые обобщенно звались Бабьей Губой, были следующие: Tulliniemi, Nykyttilä, Jehrimänvoara, Hukkasalmi, Nakrislaksi, Sappovoara,

Tetriniemi, Vornanniemi, Munankilaksi, были и отдельные хутора. Туллиниemi была центральной деревней, там находились церковь, часовня, школа и почтовая станция. Нюкюттиля была рядом (Virtaranta, 1978, s. 259).

О Николином дне, о часовне св. Николая в Бабьей Губе:

В Бабьей Губе, в д. Тетриниemi была часовня св. Николая (Миколы), там было много расшитых платков навешано на иконы, внутри лежали глухаринные крылья, которыми опахивали иконы. В особо дорогие праздники — в Рождество, Пасху, Троицу — по старой традиции в часовню приносили (на то время, пока молились) куриные яйца, масло и прочее, а потом отдавали нищим (Артемьева А. С., род. Бабья Губа, 1901, ФА, 1925/15, зап. А. Конкка, 1980, Калевала).

Ииво Марттини (собираетелъ начала XX в.) писал о Вокнаволоке, что некоторые относили крылья от первой добытой птицы в часовню св. Миколы в Бабьей Губе в жертву (Harva, 1989, s. 75—76).

Микола — Бог леса, он приносит глухаря. На Миколу Вешнего у каждого в котелке должна быть похлебка из птицы. На это время приходится время токования глухаря. Говорят: «Мийккула, кууккула, положи глухаря в котелок!» (Jurinoja, 1965, Бабья Губа).

В часовню относили крылья глухаря, они лежали в часовне на столике. Крылья туда относили охотники (ФА 2953/12, зап. А. Конкка в 1986 г. от Федора Поттоева, род. в 1911 г. в д. Хауккасуари / Гафостров Ребольской вол.).

(Сведения по Николиному дню см. также в материалах по Войнице.)

О петровской часовне и Петровом дне в Бабьей Губе:

Часовня в Бабьей Губе стояла на берегу в д. Нюкюттиля. Строение было небольшое, под огромными елями. Она была посвящена св. Павлу. Петровская часовня была в Мунанкилахти. Каждый, кто заходил в часовню, брал из-под икон крылья птиц и опахивал ими иконы. Идущие в часовню обычно несли что-нибудь, напр. свечу, чтобы ее поставить перед иконами или что-нибудь шелковое или льняное (платки), чтобы положить их перед иконами на стол (Вилхо Юриной, род.

* Описание празднования семейного праздника поминального дня (Троицы) в Бабьей Губе см. в книге Jurinoja, 1965, s. 37—41.

в Бабьей Губе, 1901). В часовне в Нюкюттиля хранился камень, упавший с неба (ukontaltta), серый такой, продолговатый, держали его в углу часовни (Оксение Нюкянен, род. в Бабьей Губе в 1892 г., Virtaranta, 1958, s. 723).



Выпекание калиток к празднику. Лувозеро. И. К. Инха, 1894

Насти Айттаваара (род. в 1883 г. в Куйкканиеми, Бабья Губа) рассказывает о Петровом дне: днем собирались все — и молодежь и постарше, собирались на игру. После еды, там ели часов в десять, когда было много народу, у нас тоже бывало человек по тридцать гостей. Они приходили из Контотки, Костомукши, и никогда у них не было провизии с собой — кормить была обязанность того дома, куда приходили! Да и мы когда ходили на их праздники, и у нас не было еды с собой, только одежда. И вот отправлялись играть там, когда на сарай, когда на улицу (место для игр, *kisakangas*), когда куда. На кангас играли до 12 и до часу примерно. Потом всех гостей, как и у нас вот, в Мунанкилахти, а в Мунанкилахти игра-

ли в первый день (праздника), собирали всех этих гостей, которые были из других деревень, как из Контокки, Костомукши, Лувозера, и всех разбирали на обед в дома. Потом они снова шли играть и играли до вечера. А потом опять вечером отправлялись по домам и гостей забирали (на ужин). А потом вечером еще шли на беседу. Там тоже играли и плясали, а потом опять ночью шли по домам с гостями. Так праздники и проходили.

А потом на второй день — два дня как было праздничных — на второй день отправлялись в Бабью Губу, туда, в Туллиниemi, шли в церковь, службу там стояли. А там, если случалось венчание или крещение младенца, или что-нибудь, то были на службе, а потом все опять шли на игрище. Там кангас (место для игрищ) большой, там были и молодые, и старые, только уж если совсем старики, те не ходили. 7 верст было до Туллиниemi от нашего дома. Там то же самое было — играли, потом собирали всех на обед и на ужин — и снова на игрища.

Девушки с парнями вместе там не ходили, все порознь. А там, если уже понравятся друг другу (на играх), то тогда соединялись. Бывало, что и по две-три свадьбы играли (без подготовки на празднике), совсем с незнакомыми! Никаких особых ухаживаний там не было, просто решали сами, кто кого возьмет — так и брали, венчались, выходили замуж и жили всю жизнь вместе!

Когда утром вставали хозяева, то вставали и молодые помогать старшим, еду готовить: там делали калитки, блины, ржаные хлебцы (mõukku), шаньги, рыбники пекли. Потом варили мясо, рыбу. Когда садились есть, то сначала подавали рыбу и мясной суп, хлеб и хлебцы, затем подавали картофельные шаньги, потом напоследок давали масло и молоко, да калитки, а уж самыми последними были блины и сульчины (Virtaranta, 1958, s. 592—594).

На второй день праздника св. Петра в Бабьей Губе устраивали соревнование — старшие парни бегали наперегонки. А до этого мужики бились в городки (kuukkuä löytiä), соревнования по бегу были новой модой (Артемьева А. С., род. в Бабьей Губе, 1901, ФА 1925/28, зап. А. Конкка, 1980, Ухта — Калевала).

Травы перед Петровым днем собирали для лекарства. Все комнаты мыли к Петрову дню. Лемби поднимали: девушку если не брали замуж, тогда надо было в ржаном поле собирать синие цветы (васильки), потом лемби поднимали эти значарки. Веник делали и туда вплетали эти цветы, потом парили в бане девушку. Во ржи катались (на полях парней) и вот этими цветами парили... (ФА 2952/18, зап. в 1986 г. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), родились в д. Колвасозеро).

(Сведения по Петрову дню см. также в материалах по Ухте — Калевале.)

Jyvöälahti / Ювялакша

— 12.07. **Petru / Петров день**

— 28.08. **Ensi-Pohrocca, Uспенja / Успение Пресвятой Богородицы**

— 14.10. **Pokrovu / Покров Пресвятой Богородицы** (жертвоприношение барана)

Части деревни Ювялакша с запада на восток: 1. Pitkäperä / Длинный конец, 2. Voara / Гора, 3. Tiilikälä, 4. Tuoperä / Тот конец (начало его — Tupala / «Тупа» — дом, хижина, изба от саамск.) 5. Rappilanperä / Попов конец (rappila — поповский дом) (Virtaranta, 1978, s. 133).

Небольшая часовня в Ювялакше, посвященная св. Власию (**Pyhä Ulassie**), стала известной благодаря фотографии И. К. Инха (1894). Часовня все еще на месте (1978), хотя и без колокольни. В деревне не помнили, когда она была построена, но считалась старой: бревна на стенах были рублены топором и не покрашены, но пол был выкрашен. Потолок был из досок. В часовне было два маленьких окна. Маленькой часовни не хватало жителям Ювялакши, поэтому на Гряде (**Čärkkä**) построили церковь. По словам Татьяны Торвинен, эту церковь «венчали» (освятили) в 1900 г. В 1970-е гг. сруб от нее еще стоял (Virtaranta, 1978, s. 141).

В Ювялакше на Покров приводили к часовне баранов. Татьяна Торвинен: «Это и был Покров, день барана. Это был овечий день. Это было так, что будто приносили в жертву или как-то. Они все собирались там барана есть. Барана варили и ели. Это было еще до меня. Так рассказывали. Это так было, что если скотина сохранялась хорошо, жила, зерно выросло, урожай собрали, ведь Покров был поздно... Это тогда дают как будто Богу в подарок. Тогда его едят там все вместе и вспоминают удачное лето (год). Будто лету в подарок, будто премию давали, или как сказать. <...> Да, во дворе той самой часовни (что на фотографии Инха) в большом котле варили этого барана и ели...» (Virtaranta, 1978, s. 171—172)*.

Покров делит время надвое (Nautala, 1982, Войница).

Покров был уже зимним праздником (ФА 2951/16, зап. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), родились в д. Колвасозеро).

Покров — последний осенний и первый зимний праздник (Благовещение — первый весенний, Троица — первый летний, а Илья — первый осенний праздники) (ФА 2936/1, зап. А. Конкка в 1986 г. от Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы Ребольской волости).

Покров прикрепит к столбу светец, горящую лучину на печной столб (Nautala, 1982, Войница).

Изба будет теплая, если в ночь на Покров затыкать щели в стенах, хотя бы немного для вида (Nautala, 1982, Тихтозеро).

* В д. Пюёриттая (Суйстамского прихода Приладожской Карелии) на Покров под большую Покровскую ель на кладбище относили деньги, зерно и еду, веря, что Покров сохранит домашнее стадо. Персонифицированному Покрову как охранителю стада молились и в другое время (SKS, Uno Holmberg, 584, 588, Suistamo. По: Mansikka, 1941, s. 295).

С Покрова мясо больше не будет портиться, даже если быка зарежешь и в деревянную посуду положишь (KKS, IV, s.381, Ухта — Калевала).

Покров ставят на реки ступеньки (мостит мосты, закрывает льдом). В Покров ничего не делают, кроме как тянут невод. Покров — рыбный бог. На Покров можно невод тянуть, а другую работу делать нельзя. Говорят: «Покров дает ряпушку, нерестящуюся у самого дна». После Покрова больше нельзя тревожить землю, нельзя пахать поля. Полям надо дать отдохнуть. Если после Покрова потревожишь поле, на нем больше ничего не будет расти. В Покров нельзя ездить на лошади (Hautala, 1982, Войница).

Покров *покропает*: картошку — в яму, женщины — за невод, мужчины — в Финляндию, старухи — на печку, колосник (в риге) — в задницу! (KKS, IV, s. 381, Контокки.)

«Покров покрывает, землю закрывает». «Коровы — в хлев, мужики — на улицу, бабы — на печку, репа — в яму» (ФА 2937/11, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Илонен, род. в 1906 г. в Реболах).

Поля нельзя пахать после Покрова. Если вспашут, то на полях будет расти конский щавель, и вообще грех будет (Hautala, 1982, Вокनावолок).

Лошадь не будет мерзнуть зимой, если накануне Покрова накрыть ее спину попоной (Hautala, 1982, Тихтозеро).

Если в Покров на спину белой лошади положить попону, а потом погладить и похлопать ее по спине, приговаривая: «Бегом беги на водопой, бегом возвращайся с водопоя», тогда лошадь будет упитанная (Hautala, 1982, Вокनावолок).

После Покрова овцы в хлев, лошади в конюшню, ворота на поле открыты (Hautala, 1982, Войница).

На Покров коров загоняли в стойло в хлеву. Если в Покров скотина в хлеву, то не будет зимой мычать в стойле (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Евдокии Герчиной, род. в д. Ровкулы Ребольской вол. в 1920 г.).

На Покров коров запирали в хлев, хлева конопатили, верили, что если на Покров не заткнешь дырки на зиму, то три раза еще за зиму придется затыкать (ФА 2949/8, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Лескиевой, род. в 1898 в Реболах).

С Покрова рыба в ушат, птицы в стаю (Hautala, 1982, s. 327, Войница).

На Покров говорили, что половина промысла прошла. Что сколько у кого птицы, то половина промысла сейчас прошла, столько же еще надо добыть. До поминальной субботы держали силки и белку били, да еще (некоторые) и неделю после поминальной субботы силками занимались, а там уж и собирают... Обычно никогда не говорили, сколько кто добыл, а на Покров уж объявляли, сколько добыто (Миихкали Минин, род. в 1871 г. в д. Кимасозеро Ругозерской вол., Virtaranta, 1958, s. 348).

Покров закрывал озера: после Покрова уже на лодке боялись на озеро ходить (плавать на лодке) (Каркуярви, Virtaranta, 1978, s. 103).

На Покров все дела (сельскохозяйственные) кончаются, землю больше не трогали, репа, картошка — в яме. «Репа в яме, картошка в яме, старым бабам — на печи лежать, молодым — невод таскать!» (ФА 2934/19, зап. А. Конкка в 1986 г. от Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы Ребольской волости).

В Покров ничего не делают, кроме как тянут невод (Hautala, 1982, Войница).

Покров — рыбный бог. На Покров можно невод тянуть, а другую работу делать нельзя. Говорят: «Покров дает ряпушку, нерестящуюся у самого дна» (Hautala, 1982, Войница).

Около Покрова подряд три поминальных субботы бывает (ФА 2951/7, зап. А. Конкка в 1986 г. от Александры Геттоевой, род. в д. Суулуасуари Ребольской вол. в 1911 г.).

(Сведения по Петрову дню см. в материалах по Ухте — Калевале и Бабьей Губе.)

Jyskyjärvi / Юшкозеро

— 14.08. **Makovie** / Макавей, **Маккавеев день**, Первый Спас

— 28.08. **Ensi-Pohrocca, Uspenja** / **Успение Пресвятой Богородицы**

— 29.08. **3. Spuassu** / **Нерукотворного образа Спаса, Третий Спас**

Маковей — начало Успенского поста, Маковей — первый день поста после окончания сенокоса, летнего мясоеда (KKS, III, s. 260).

В Маковеев день делали иордань, на Маковей прыгали в иордань (KKS, III, s. 260, Ухта — Калевала).

Зимой иордань прорубали во льду, а летом уже делали из досок, купель огораживали досками (Virtaranta, 1958, s. 583, Вокнаволок).

На Маковей купаются в иордани, делают козлы на мелком берегу, на церковном берегу... Поп крестит воду. Крест окунали в воду, потом поп набирал воды в посудину, только потом люди прыгали в воду (зап. П. Лукина, Н. Лавонен, А. Конкка в 1971 г. в д. Юшкозеро, НА, 169/15).

На Маковей из досок иордань делали в озере, всегда в одном месте, был глубокий берег. Доски кругом положены, там был широкий помост, попы приходили, молились. Была такая из конского волоса кисть большая, поп окунал ее в воду и обрызгивал всех (собравшихся). Будто как освящал воду эту... Приходили со всей деревни, да и из других деревень приходили... Летом-то нет, а зимой и звонарь купался (ФА 2939/1, зап. А. Конкка в 1986 г. в Реболах от Насто Илонен, род в 1906 г. в селе Реболы).

Воду из иорданей брали — на Маковей да на Крещение, в бутылки набирали, в шкафах держали, а некоторые у икон хранили... (ФА 2938/3, зап. А. Конкка в 1986 г. в Реболах от Насто Илонен, род в 1906 г. в селе Реболы).

Летом на Маковей купались в озере, ягоды, рыбу ели. Молока, масла не давали, мяса не ели. Маковей был праздник Юшкозера (зап. П. Лукина, Н. Лавонен, А. Конкка в 1971 г. в д. Юшкозеро, НА, 169/5).

Маковей — в этот день первый раз копали (подкапывали свежую) картошку (НА, 169/15, зап. П. Лукина, Н. Лавонен, А. Конкка в 1971 г. в д. Юшкозеро; ФА 2939/11, зап. А. Конкка в 1986 г. в Реболах от Насто Илонен, род в 1906 г. в селе Реболы).

На Маковей в Ровкулы (Ребольской вол.) брали с собой хлеба и отправлялись на острова за ягодой, там ягоды ели с хлебом, вся деревня ходила за ягодами на Маковей — чернику, морошку собирали. На Маковей ведь был успенский пост («спасов пост»), в тот день не ели ни рыбы, ни молока, ни картошки, ягоды и хлеб ели — больше ничего. А в д. Чёлкка пекли шаньги на постном масле (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Евдокии Герчиной, род. в д. Ровкулы Ребольской вол. в 1920 г.).

Маковей — ягодный день. На Маковей каждый должен был обязательно идти в лес за ягодами, кто только мог — все ходили. Это считалось, что как будто Бог дал этот день для сбора ягод. На Маковей чернику и морошку собирали, потом, на следующий день пекли ягодные пироги, морошку варили... (ФА 2951/1, зап. А. Конкка в 1986 г. от Александры Геттовой, род. в д. Суулуасуари Ребольской вол. в 1911 г.).

На праздник Маковей ходили за ягодой — морошку, чернику брали. Раньше из черники варенье не варили, только сушили ее (ФА 2951/14, зап. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), оба родились в д. Колвасозеро Ребольской вол.).

Kontokki / Кондока, Кондокская

— 02.08. **П'Г'а** / пророка Ильи, **Ильин день**

— 21.09. **Jälki-Pohrošča** / **Рождество Богородицы**

Термины: *Enzi-Bohrošča, Jälgi-Bohrošča* (первая Богородица 28.08, следующая (за ней) Богородица 21.09) (ФА 2951/12, зап. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), родились в д. Колвасозеро).

Начиная с первой Богородицы (28.08), когда начинались сильные ветры, до второй Богородицы (21.09) охотники отправлялись в леса с охотничьими собаками, отмечали берлоги медведей, потом зимой, по снегу за ними охотились. Тогда, когда ветры сильные, то против ветра к зверю можно близко подойти. Убивали, а мясо засаливали, а зимой уже (на санях) мясо домой привозили... Так лосей и оленей били, а еще куниц там, выдр и белок (ФА 2938/1, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Илонен в Реболах).

Между второй Богородицей (21.09) и Свиженьем (Воздвижение 27.09) пять дней, тогда уже надо было быстро картошку выкопать, у кого еще не выкопана была. А после Свиженья надо было уже ряпушку идти ловить, начинался нерест. Ряпушка шла примерно от Свиженья до Покрова (ФА 2937/8, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Илонен в Реболах).

Санни Юриной (1906 г. р., Вокнаволок) вспоминает, как ходили на праздник Спаса в Минозеро: из Вокнаволока до Костомукши было 40 верст, потом в Кон-

токки 20 верст, из Контокки в Мунанкилахти 20 верст, из Мунанкилахти в Миозеро на лодке (по воде) еще 20 верст. Шли босиком, некоторые, может быть, надевали плохонькие носки на ноги, чтобы ноги меньше сбивались. Обувь берегли, ее надевали только перед самой целью похода. Круглые жерди были переброшены через болотистые места. Ноги болели по дороге сильно (Virtaranta, 1958, s. 596).

Kostamus / Костомукша

— 22.05. **Kevät / Syys-Miikkula / Никола вешний** (и/или 19.12 **Никола зимний**), св. Николая Чудотворца

— **Sroičša / День Святой Троицы**. Пятидесятница (воскресенье, пятидесятый день по Пасхе)

— 28.08. **Ensi-Pohročša, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы**

По сведениям Виртаранта, полученным от местного населения, в Костомукше было два праздника: это Троица и Богородица (Успение), их праздновали во всей Костомукше, и гости приходили из соседних деревень, вплоть до Бабьей Губы, Вокнаволока, Алозера и Лувозера (Virtaranta, 1978, s. 210; см. также Jurinoja, 1965, s. 228).

Части Костомукши: Kylä, Jyrkilä, Prokkol'a, Vatala, Voara, Soari, Kelloniemi, Kuotkuo, Riekinranta. Несколько дальше от берега: Jyrkki, Heikinaho, Elovoara, Kylmäsenvoara, Koivuvoara, Tiitanvoara, а также на берегу одноименных озер Ahvenjärvi ja Suojärvi (Virtaranta, 1978, s. 208).

Анни Хувинен (род. в 1876 г. в д. Вуокинсалми Кондокской волости) ходила из Вуокинсалми в Костомукшу на Троицу. Брали с собой столько сарафанов, сколько могли нести, обувь, заворачивали все в белую простыню и этот узел несли на плече, а сами босоногие эти 40 верст шли. А на празднике — из каждого дома приходили, приглашали на обед ежедневно. Трое суток у сарая Петри играли, дни и ночи! Не было там сна в Костомукше в то время! Кто-то предложит: не пойти ли нам отдохнуть, а другие говорят: дома отдохнем!

Два раза в день меняли наряды. Шелк только шуршал в беседной избе! Одевались так: сначала была рубаха (räččinä), у которой была длинная нижняя часть (emusta), потом три юбки (hameh), широкие, самая верхняя была с бахромой. Потом шелковый или шерстяной сарафан (kosto), потом шелковый передник спереди. Потом шелковый платок (sulkkupaikka) с кистями на шею накрест, концы связывали сзади. В косе были широкие ленты, на челе была шелковая косынка, да еще шелковый платок с кистями на голове, да на шее еще, под платками, специальная плиссированная матерчатая прослойка от пота (kaklakraakki). Ох уж эти девичьи наряды! Были девицы раньше в цене! (Virtaranta, 1958, s. 590)*.

(Сведения о праздновании Троицы см. также в материалах по с. Реболы.)

* Подробное описание празднования Троицы и свадьбы на празднике в Костомукше в 1894 г. см.: Inha I. K., 1999, s. 120—128.

Miinoa / Минозеро:— 19.08. **Spuassu** / Преображение Господне, **Второй Спас***О часовне Спаса в Минозере:*

Предание времен «воровских войн» (русско-шведских войн) гласит: враги направились в Минозеро, хотели сломать деревянную часовню, она была на таком пригорке, на мысу, эта часовня, красным покрашена. Добрались до края болота, откуда часовня стала видна — и тогда вдруг ослепли все враги! Не черт их ослепил, а ослепил их Бог!» (Оксение Саллинен (Ватани), род. в 1899 в Костомукше; Virtaranta, 1978, s. 204).

Мари Тимонниemi (Рииконен), род. в д. Минозеро (около 1913 г.), вспоминает: Спас был праздником Минозера. Была и церковь в деревне, и часовня. Церковь в войну сгорела, а часовня еще оставалась. Когда готовились к празднику Спаса, то если у кого были бараны или что другое, то обязательно забивали, чтобы было что на стол поставить мясного. Рыбу также ловили получше — сига там или лосося, тоже готовили к празднику. Ячменную крупу мололи на ручных каменных жерновах и делали потом пироги и калитки с ней.

На Спаса в Минозеро приходили издалека, например из Вокнаволока. Гости приходили накануне праздника. Им топили баню, в баню ходили да чай пили... В церковь ходили, когда попы были, чаю с утра попьют — и в церковь. А особо верующие, так те только глаза вымоют, да глаза покрестят (помолятся) и в церковь идут. А чай уж после церкви пьют. Придут из церкви, иконам помолятся, а там уже чай и другая еда готовы... А те, которые «божественные», те молока и мясного не ели даже в праздник, иначе грех был бы, как раз ведь Спасов пост (Успенский) шел две недели, они ели грибы да рыбу и такое все (скоромное), картофель... (Virtaranta, 1958, s. 596—598).

Заморозки на Маковья и Спаса как пройдут поверху, то других долго не будет (Hautala, 1982, Войница).

До Спаса нельзя есть картошку; если поешь картошки — будет грех. Спасов день — день картошки, тогда из нее готовят много блюд (Hautala, 1982, Войница).

Из картошки делали картофельные пироги (по типу *širppipiiriat* — «пироги серпа», когда собирают урожай ржи), их пекли в печи и мазали маслом (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Евдокии Герчиной, род. в д. Ровкулы Ребольской вол. в 1920 г.).

Rugarvi, Rukajärvi / Ругозеро— **Sroičča** / Троица— 19.08. **Spuassu** / Преображение Господне, **Второй Спас**.

Праздники частей Ругозера: *Suviriä* / Южный Конец — 09.08. **Päntelie** / **Пантелеймон**; *Ryhjä* / Рюхья — 02.08. **Ilä** / **Илья пророк**; *Pohjärä* / Северный Конец — 06.05. и 09.12. **Kevät-Jyrki, Syys-Jyrki** / Георгия Победоносца, **Егорий** — **вешний и зимний**



Игра Кясикиса на Троицу. И. К. Инха, 1894

Сколько на Благовещение снега на крыше, столько на Егория на земле (МА, зап. в 1986 г. А. Конкка от Матрены Бобровой, род. в 1907 г. в д. Кимовары).

Весенний Егорий — общий день выгона скота (KKS, I, 548, Ухта, Вокनावолок, Юшкозеро, Ругозеро).

Егорьевский блин — это блин, в который при выпечке добавлена коровья шерсть. Его скармливают коровам перед тем, как выпустить их на улицу, чтобы держались вместе (KKS, I, s. 548, Ругозеро).

На Егория колокольчиками из проруби воду приносят (Ровкула Ребольской волости, зап. Конкка, 1986, ФА 2935/14).

На Егория дети все утро бегают с колокольчиком в руках; тогда коровы лучше будут возвращаться домой (Hautala, 1982, Суднозеро) (см. также д. Чена: Virtaranta, 1978, s. 52).

В Егорьев день бегали вокруг домов с коровьим колоколом в руках. Два раза бегали по солнцу, а один — против солнца. Бегали для того, чтобы коровы не ночевали в лесу (Virtaranta, 1958, с. 588, Толлорека; Hautala, 1982, Суднозеро).

Егорьев день называли «Егорий-колокол» (Kello-Jyrgi). Со всей деревни боталы дети собирали и бегали вокруг изб, два раза по солнцу, один — против солнца (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. у Анни Гордеевой, род. в д. Аймолакша Ребольской вол. в 1907 г.).

В те дни недели, на которые выпадало Рождество, Крещение, Благовещение, а также в субботу и понедельник скотину нельзя было выпускать первый раз из хлева на улицу. Эти дни не принесут удачу стаду (Juginoja, 1965, Бабья Губа).

Когда коров выпускают в лес весной, обходят стадо и читают заговор для того, чтобы стадо лучше держалось вместе летом. И чтобы ничего плохого со стадом не случилось. Медведю говорят: «Пропади твоя морда, сунь голову в кочку» (Virtaranta, 1958, s. 425—426, Суднозеро).

Егорьев день — день отдыха лошадей (Juginoja, 1965, Бабья Губа).

Святой Егорий — бог лошадей. На Егория утром обходят вокруг лошади с теплым колокольчиком и молятся: «Святой Егорий, кормилец... будь таким же теплым хозяином, как этот колокольчик теплый» (Juginoja, 1965, Бабья Губа).

Егорьев день — день отдыха лошадей. В это день нельзя ездить на лошадях. Кто поедет, на того летом медведь нападет (Hautala, 1982, Войница).

Если лошади в хозяйстве хорошие, то это дал св. Егорий. Их св. Егорий вырастил. Егорьев день был праздником лошадей, их в тот день не трогали. Однажды один мужик, Охво его звали, поехал в Егорьев день за сеном — и утопил свою лошадь в болоте (Virtaranta, 1978, д. Каркуярви, s. 102).

На Егория дети «колоколили» (kellotettih), бегали с боталами (коровьими колоколами) вокруг домов. Коровы аж мордами окна в хлевах высаживали, мычали так, что страсть! Потом дети шли на прорубь и в боталах приносили воды, выливали коровам в поило. Потом мать или бабушка, когда заводит тесто, то мы катаем с каждой коровы, со спины шерсти немного, делаем один общий хлебец. Каждой корове скармливали по куску, чтобы держалась в общем стаде, домой бы сама приходила. А еще второй такой же хлебец бабушка делала, когда (скотину) выгоняли в первый раз в лес, когда снег сойдет (на Егория еще скот не выгоняли), в соль опустит и каждой корове дает кусочек.

Встанут дети, помоются, и мать дает в руки ботала, давай бегать-звонить (вокруг избы) два раза по солнцу, один раз — против... (ФА 2935/14—15, зап. А. Конкка в 1986 г. от Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы Ребольской волости).

(Сведения о Егорьевом дне см. также в материалах по д. Колвасозеро, о праздновании Троицы см. в материалах по д. Костомукиа и с. Реболы.)

Rebol'a / Реболы

— 19.01. **Vieristä / Крещение**

— Sroičša / **Троица**;

— 14.08. **Makovie / Макавей, Маккавеев день, Первый Спас**

— 02.08. **Il'a / пророка Ильи, Ильин день**

Части деревни: Riikosen niemi, Duanizen niemi, Gauro, Tunttula. На Троицу и на Илью в Реболах молодежь танцевала на улице. На Илью на улице последний раз в году плясали на площадке для игр, после Ильи уже в избах.

В иордани (на Крещение) в Реболах купались два мужика. Один из них был Хиппи-Иивана, наверно, самый бедный был во всех Реболах мужик, старый уже. Рубаха и исподнее были на нем (когда купался), прыгал в прорубь, с головой погружался. Полотенце ему на пояс привязывали и за него вытаскивали. Из иордани поднимался и три раза еще вокруг церкви оббегал. Это если грешный человек какой, то в иордани надо было купаться. Поп когда молитву скажет, то после этого прыгали в воду... (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы Ребольской вол.).

В Реболах в часовню св. Ильи относили (в качестве обета) рожь. Св. Илья — это хлеб, так у нас говорили. В часовне свечи ставили, деньги там собирали, еще там были хвосты и крылья глухаря. Если кто умрет, то обещали — относили туда платки шелковые, да из одежды что, а потом если кто покупал, то деньги относили в часовню или церковь (ФА 2943/9, зап. в 1986 г. А. Конкка от Насто Лескиевой, род. в 1898 г. в Реболах).

Из Ребол ходили на летние праздники в Лиексу на финскую сторону (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Ивана Поттоева, род. в 1911 г. в д. Хауккасуари). (Праздник православного прихода в Лиексе — Ильин день. — А. К.)

О праздновании Троицы:

Общих (самых больших) поминальных дней в году три: в ноябре Поминальная суббота, второй день — это Крещение и третий — Троица (Virtaranta, 1958, s. 764).

Троицкая неделя — вся неделя поминовения усопших (KKS, V, s. 508, **Вокна-волок**).

В часовню св. Георгия (*pyhä Jyrgi*) относили на Троицу березовые ветки, полотенца расшитые вешали вокруг икон... (ФА 2935/5, зап. А. Конкка в 1986 г. от Ольги Курченко / Гиппиевой, род. в д. Кимовары, замужем в д. Колвасозеро Ребольской вол. и Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы).



Возвращение с праздника. И. К. Инха, 1894

На Троицу относили березовые ветки в часовню (часовня св. Петра в Гафострове — Хауккасуари Ребольской вол.). С улицы украшали (часовню в д. Суаренпия Реб. вол.) и внутрь ветки приносили, на окна, на крыльце, дома тоже украшали — вокруг окон втыкали, на входе в дом, на верей укрепляли (ФА 2953/11, зап. А. Конкка в 1986 г. от Федора Поттоева, род. в 1911 г. в д. Хауккасуари и Елены Поттоевой, род. в 1919 в д. Суаренпия).

Утром в Троицу варят из крупы кашу на молоке и кладут глазок масла. В каменной чашке кашу относят на могилу и приглашают бедняков поесть, сами и не пробуют (Nautala, 1982, Ухта — Калевала).

В Троицу и на Радоницу ходят на кладбище поминать покойников. В Троицу туда приходит все женское население деревни. Мужчины не ходят, ходят только женщины. Крестятся, поминают, плачут. Приносят еду: блины, сканцы с кашей, калитки, рыбки, творог с молоком. Будят покойников поесть, поминают, причитывают. Всю еду отдают бедным старушкам, чтобы помянули покойников. Сами на могилах не едят (зап. У. С. Конкка, ФА, 164/19, 1948, Юшкозеро).

В троицкую субботу хозяйки вставали рано, топили печь и пекли пироги, блины, хлебцы и так далее. Потом завтракали, ели, что приготовили, также мясо и рыбки. После этого отправлялись на кладбище на могилы. Брали эту стряпню

в корзинку, кашу на блюде и там, на могиле, на гробнице (домовине) ели. В середину каши («в глазок») добавляли масла. И туда приходили бедные, которым не хватало (продуктов), бедным давали и просили поминать умерших из своего рода. Пищу на могиле не оставляли. Когда еду относили на могилу, то брали еще из дома ладану и углей. Такая была железная кадильница, куда угли клали. Разжигали там на могиле угли, клали туда ладан, крестили глаза и кадили покойников (могильные сооружения). Потом клали это блюдо с кашей на могилу и ели там. На могилу с едой можно было ходить и в Троицкое воскресенье. Когда обедали в Троицу, то кадили иконы, крестили глаза, жгли ладан и вспоминали покойников. Еще и на кладбище относили иконы и свечи, там тоже молились (Мари Кююрёнен, род. в 1883 г. в Суднозере, замужем в Вокнаволоке, Virtaranta, 1958, s. 764).

Раньше ходили на могилки, некоторые со съестным, но там не ели, немного на могиле оставят — крупы насыплют, больше ничего (а сейчас и вино и прочее оставляют). А потом принесут с кладбища стряпню и отдают сиротам и старым старухам. Из сумки на кладбище даже не доставали. На могиле оставляли крупу. Там, на могиле, была (раньше) оставлена тарелка или чашка, в нее и насыпали — пусть птицы склюют. Только после этого шли, ломали веник, веником опахивали могилу сверху и поминали: «Здесь вы спите, мир вам и покой». Летом опахивали березовым веником, зимой — хвойными ветками. Причитывали в голос на могилах. Те, кто жил подальше, специально приезжали на Троицу, чтобы сходить на родительскую могилу. Стряпню относили на кладбище, но не ели, а потом отдавали вдовам. Курники (рыбники), шаньги картофельные, либо позднее уже печенья там, сахар относили, молоко, что у кого было. Говорили отдавая только: поминай того-то и того-то, имя-отчество... (ФА 2934/14-15, зап. А. Конкка в 1986 г. от Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы Ребольской вол.).

(Сведения о праздновании Троицы в северных деревнях: см. материалы по Костомукше; о Маковее (Первом Спасе) см. материалы по Юшкозеру; об Илье см. материалы по Вокнаволоку; о Крещении см. материалы по Ухте — Калевале.)

Roukkula / Ровкулы

— 02.08. П'ґа / пророка Ильи, **Ильин день**

— 22.05 / 19.12 **Kevät / Syys-Miikkula / Никола внешний и зимний**, св. Николая Чудотворца

В часовню относили крылья птиц, а когда люди болели, то метр ткани относили, платки головные. Когда заветы относишь, это как подарки (diäksendezie) (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Евдокии Герчиной, род. в 1920 г. в д. Ровкулы).

Илью праздновали в Ровкулах. На Ильинской неделе перед праздником рыбы наловят, все вымоют в доме, баню всю намоют, накануне праздника бани стоят, стряпают курники, целые бочки наварят ржаного киселя. Морошки, черники

должно быть достаточно для гостей, морошку и чернику с молоком на стол выставляют, из черники и морошки пироги тоже делают. На Илью надо взять картошки нового урожая, надо было хоть одно гнездо выкопать и сварить. Бражку давали только родне, всем не давали. Завтракали часов в 9—10, обедали (*murgina*) в 12, паужин (*loupas*) был около четырех. После дневной беседы молодежь (гости на празднике из других деревень) разбирали по домам на паужин — кормили, поили. На Илью уже темно, на улице уже невозможно было (без света) танцевать, поэтому для вечерней беседы надо было спрашивать какой-нибудь дом, в доме пляшут, гармонист играет — всю ночь (ФА 2933/10, зап. А. Конкка в 1986 г. в Реболах от Марии Эракко, род. в 1914 г. в д. Ровкулы).

На Илью в Ровкулы даже бабушки приходили за 50 верст. Приходили из Минозера, Челкки, Ребол. Рыбачили перед праздником — сиг уже ловился, его варили в молоке. Жарили курники. Мешок муки надо было к празднику приготовить — стряпали много. Специально ходили за 9 км на Урвангу — когда народ приходил из Минозера, то надо было гостей переправить через озеро. На празднике гостей просто вырывали друг у друга, чтобы покормить... (МА, зап. А. Конкка в 1986 г. от Евдокии Герчиной, род. в 1920 г. в д. Ровкулы).

Kolvasjärvi / Колвасозеро

— 06.05. и 09.12. **Kevät-Jyrgi, Syys-Jyrgi** / Георгия Победоносца, **Егорий — вешний и осенний**

В часовне в Колвасозере висели платки. Богатые когда умирали, то им завещали такие красивые головные платки. Деньги в часовню относили. Когда идешь в часовню, то первое — свечку надо было купить (ФА 2952/12, зап. в 1986 г. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), родились в д. Колвасозеро Ребольской волости).

Наши деревенские праздники в Колвасозере были вешний и осенний Егорий (*Kevät- da Syys-Jyrgi*). Часовня была св. Егория. Курники, шаньги, картофельные шаньги, пироги стряпали на праздник, рыбу уже раньше для курников (рыбников) ловили. Егорий со щукой, а Микола с глухарем — так раньше говорили. Когда первую щуку поймашь, то если на коже такие белые пятна, то это знак заморозков, а если разноцветная кожа, то не будет заморозков. А по печени когда смотрели, то если лето дождливое, то черная вся печень, а если нет, то светлая (ФА 2951/9, зап. в 1986 г. А. Конкка от Василия Лукина (1907 г. р.) и Марии Лукиной (1909 г. р.), род. в д. Колвасозеро).

Егорий прибывает с кошельком окуней, Микола — с зеленой тряпкой (*Hautala*, 1982, Войница).

На Егория бухнет в котелок рыбака (нужно поймать рыбы на свежую уху) (KKS, I, s. 549, Реболы).

На Егорьев день говорили: Святой Георгий-кормилец, рыбный бог Карелии! — тогда начинали ловить весеннюю рыбу (Бабыя Губа, Virtaranta, 1958, с. 294).

Первую рыбу начинали ловить на Егория, с этого дня весенняя ловля рыбы начиналась. Кто на Егория рыбы поймал, тот считался хорошим рыбаком (Иро Ремшу, род. в 1870-х гг. в д. Толлорека, Virtaranta, 1958, s. 294).

Если печень щуки вся гладкая, лето будет хорошее, ясное и сухое (первой пойманной щуки на Егория или сразу после) (KKS, IV, s. 422, Кондока).

По печени щуки примечали, какое будет лето. Если печень синяя, лето будет дождливое, а если печень чистая, светлая, летом простоит ведро (KKS, IV, s. 423, Вокнаволок)*.

На Егория нельзя с грохотом опускать на пол дрова, чтобы летом гром не гремел в избе (Hautala, 1982, Вокнаволок).

(Сведения по Егорьеву дню см. также в материалах по д. Ругозеро.)

Pistojärvi / Тихозеро

— 11. 09. **Kuiva Iivana / Иван сухой, Иван осенний, Иван репный**, Усекновение главы Иоанна Крестителя

День Ивана репного отмечается осенью. До этого дня нельзя есть репу. Если есть репу раньше, то гусеница будет каждую ночь грызть зубы. Репу разрешается есть только после наступления дня Ивана репного. С этого дня гусеница уходит из репы. А до этого гусеница сидит в репе, и оттуда может попасть в зубы едоку (Hautala, 1982, Войница).

Репу не трогали до Ивана репного, только после него начинали брать (Virtaranta, 1978, s. 102, д. Каркуярви).

Святой Якряш растит репу, Святой Илья — хлеб, Святой Петр дает рыбу (KKS, VI, s. 770, Тихозеро).

Ко времени Ивана репного поговорка подходила: «Глухарь — на жердь, старая баба — на печку, репа — в яму». После него репу чистили и в ямы закладывали (Вокнаволок, Virtaranta, 1978, s. 88). (Ср. на Воздвижение: Воздвижение-кууженье, глухарь — на воронец, бык — в амбар, репа — в яму, старуха — на печь (Hautala, 1982, Тихозеро). В Воздвижение начинали ставить силки (KKS, V, s. 597, Тихозеро).

На Ивана осеннего не надо бы бруснику есть, красную ягоду (Virtaranta, 1978, s. 53, д. Чена).

* Ср. Тунгуда (Степанова, 2000, с. 272): Когда на Егория (или перед ним) поймают щуку, ее потрошат и рассматривают печень. Если печень хорошая, ровная, старики радуются — значит, будет рыба ловиться. И ячмень вырастет хороший в этом году. А если один край печени тоньше или посередине она тоньше, то середина лета будет холодной, посевы попортит. А осенью уже будет теплей.

В осенний Иванов день (*Kuiva Iivana*) нельзя было есть бруснику, красные ягоды (KKS, V, s. 614, Вокनावолок).

Сухой Иван (*Kuiva Iivana*) — ему как голову (в этот день) отрубили, поэтому и красных ягод не ели. Собирали уже и раньше этого дня ягоды, но в этот день бруснику не ели (ФА 2939/10, зап. А. Конкка в 1986 г. от Насто Илонен, род. в 1906 г. в Реболах).

Piäjärvi / Пяозеро:

— 07.07. *Iivanan päivä, Lehti-iivana* / Рождество Иоанна Предтечи, **Иванов день**

У нас говорят, что между Ивановым и Петровым днями ворота рая бывают открыты. Тогда отправляются тянуть невод, раз у водяного рыбные амбары открыты (Ульяна Моисеева, род. около 1900 г. в Кестеньге, жила в Тихтозере, *Virtaranta*, 1958, s. 592).

До Ивана лиственного лес не трогают, только после него начинают веники делать. До этого нельзя трогать лес — грех будет (*Virtaranta*, 1978, Каркуярви, s. 103)

До Иванова дня нельзя срезать ножом ветки для веников, можно только обламывать, после Иванова дня — можно (д. Чена, *Virtaranta*, 1978, s. 53).

До Иванова дня не надо приносить в дом травы и цветы. Если их принесут дети, то сразу же надо вынести их на улицу, потому что вместе с травой и цветами в дом приходит все плохое, паразиты, мухи, комары и т. п. и когда будет молния в грозу, то она, скорее всего, ударит в те дома, куда приносили траву. До Иванова дня не надо бы трогать никакие травы. После можно приносить. Траве надо дать вырасти в покое, тогда она наберет полную силу в Иванову ночь. Если до Иванова дня срезать ножом ветки, то растревожится лес, и стадо будет убывать, если скот кормить этими ветками. В Иванов день в избу приносят ветки и укладывают вдоль стен. Тогда из избы выведутся клопы (*Nautala*, 1982, Войница).

Лемби (сексуальная привлекательность) поднимется, если ночью перед Ивановым днем взять с трех девяти трехствольных сосен* со среднего ствола дров и истопить ими баню. Потом взять ветки с девяти берез и сделать из них веник. Из трех порогов и трех родников взять воды и вымыться ею. Остатки воды отнести обратно в пороги и родники, откуда вода была взята (*Nautala*, 1982, Бабыя Губа).

На Иванову ночь костры (кокко) жгли на островах, где поменьше острова, в д. Суаренпия (Ребольской вол.) на 5—6 лодках молодежь отправлялась на остров. Делали такой как стог из жердей и палок — кто перепрыгнет через него... говорили, что и старые лодки жгли тоже. А потом вокруг ходят, играют на гармошке, кто сказки рассказывает, да... Ходили туда и люди постарше — интересовались. Женщины, кто постарше — пели старинные песни, а молодые тут и учились... Меж-

* 27 сосен, у которых из одного корня растет по три ствола.

ду Иваном и Петром была Вияндиен вяли (букв. «поворотный промежуток», «поворотное время»), старухи собирали травы для лекарств, сушили их и заваривали как чай (ФА 2954/3—4, зап. А. Конкка в 1986 г. от Федора Поттоева, род. в 1911 г. в д. Хауккасуари / Гафостров Ребольской вол. и Елены Поттоевой, род. в 1919 г. в д. Суаренпия той же волости).

Праздники в деревнях и городах на путях Элиаса Лённрота в Карелии (даты по новому стилю, всего 86 праздников)

Vuokkiniemi / Вокнаволоок (первое упоминание в документах: 1620 г., количество жителей в 1850 г. — 455 чел*)

— 08.01. Jumaltoma, Rostuon 2. päivä / 2. день Рождества, Собор Пресвятой Богородицы

— 12.07. Petru / Петров день

— 02.08. Il'ä / пророка Ильи, Ильин день

Kivijärvi / Каменное озеро (первое упоминание: 1797, в 1850 г. 160 жителей)

— Kevätjuhla / Заговенье на Петров пост, начинающийся в первое воскресенье после Троицы. День всех святых

— 29.08. 3. Spuassu / Нерукотворного образа Спасителя, Третий Спас

Latvajärvi / Ладвозеро (первое упоминание: 1678, в 1850 г. 233 жителя)

— 28.08. Ensi—Pohrošča, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы

— 29.08. 3. Spuassu / Нерукотворного образа Спасителя, Третий Спас

Venehjärvi / Суднозеро (первое упоминание: 1797, в 1850 г. 110 жителей)

— 22.05. / 19.12 Kevät/ Syys-Miikkula / Никола вешний и зимний, св. Николая Чудотворца

— 27.08. Rokkouhri / «Баранья жертва» (жертвоприношение баранов со всей округи) / Предпразднество Успения Пресвятой Богородицы. Михеев день

Ponkalahti / Поньгогуба (первое упоминание: нет сведений, в 1850 г. 54 жителя)

— 28.08. Ensi-Pohrošča, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы

Vuonninen / Войница (первое упоминание: 1678, в 1850 г. 355 жителей)

— 22.05. / 19.12 Kevät/ Syys-Miikkula / Никола вешний и зимний, св. Николая Чудотворца

— 02.08. Il'ä / пророка Ильи, Ильин день

* Сведения о первом упоминании деревень в документах и количество жителей по ревизии 1838 г. и переписи 1859 г. предоставлены участником проекта А. Ю. Жуковым. См.: Жуков А. Ю. Поселения на путях собирателя карельского фольклора Элиаса Лённрота (http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/rgnf_zhukov/poselenija.pdf).

Uhut / Ухта (Калевала) (первое упоминание: 1597, в 1859 г. 821 житель)

— 08.01. Jumaltoma, Rostuon 2. päivä / 2. день Рождества, Собор Пресвятой Богородицы

— 12.07. Petru / Петров день

— 29.08. 3. Spuassu / Нерукотворного образа Спасителя, Третий Спас

О пребывании Лённрота нет сведений в ухтинских деревнях: Röhö (134 жителя на 1850 г.) — праздник Illä (Илья), Čikša — Jälki-Pohročša (Рождество Богородицы), Häme (49 жителей на 1850 год), Jouhkola (Haikol'a) — Uspenja (Успение Богородицы).

Akonlahti / Бабья Губа (первое упоминание: 1797, в 1850 г. 166 жителей)

— 02.08. Il'a / пророка Ильи, Ильин день

— 12.07. Petru (myös Munankilahessa) / Петров день

— 21.09. Jälki-Pohročša / Рождество Богородицы

(часть Бабьей Губы Tetriniemi — 22.05. Miikkula / Никола, св. Николая Чудотворца)

Jyvöälahti / Ювялакша (первое упоминание: 1678, в 1850 г. 242 жителя)

— 12.07. Petru / Петров день

— 28.08. Ensi-Pohročša, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы

— 14.10. Pokrovu / Покров Пресвятой Богородицы (жертвоприношение барана)

(Alajärvi / Алозеро (1678, 148 жителей) — 22.05. (возм. и/или 19.12 Никола зимний) Miikkula / Никола, св. Николая Чудотворца)

Jyskyjärvi / Юшкозеро (первое упоминание: 1587, в 1859 г. 485 жителей)

— 14.08. Makovie / Макавей, Маккавеев день, Первый Спас

— 28.08. Ensi-Pohročša, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы

— 29.08. 3. Spuassu / Нерукотворного образа Спасителя, Третий Спас

Kontokki / Кондока (первое упоминание: 1678, в 1850 г. 57 жителей)

— 02.08. Il'a / пророка Ильи, Ильин день

— 21.09. Jälki-Pohročša / Рождество Богородицы

Kostamus / Костомукша (первое упоминание: 1678, в 1850 г. 155 жителей)

— 22.05. (возможно и 19.12 Никола зимний) Никола вешний, св. Николая Чудотворца

— Sgoičša / День Святой Троицы. Пятидесятница (воскресенье, пятидесятый день по Пасхе)

— 28.08. Ensi-Pohročša, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы (по материалам Виртаранта)

Miinoa / Минозеро (первое упоминание: 1678, в 1838 г. 41 окладная душа*)

— 19.08. Spuassu / Преображение Господне, Второй Спас

* То есть мужчин-налогоплательщиков. Для получения общего количества жителей (вместе с женщинами) цифру надо умножить примерно на два, два с четвертью.

Luvarvi / Лувозеро (первое упоминание: 1678, в 1838 г. 48 окладных душ)
— 02.08. П'а / пророка Ильи, Ильин день

*В деревнях **Pirttilahti** (Пирттигуба, 93 жителя в 1850 г.), **Tollonjoki** (Толлорекка, входила в состав Вокнаволока), **Ѓена (Чена)** Лённрот бывал, но в них не было собственных праздников, как нет сведений и о праздниках в д. **Lonkka** (Лонга, 33 жителя в 1859 г.)*

Rugarvi / Ругозеро (первое упоминание: 1565, в 1838 г. 206 окладных душ)
— Sroičča / Троица

— 19.08. Преображение Господне, Второй Спас

Праздники в частях Ругозера:

Suviriä / Южный Конец — 09.08. Pântelie / Пантелеймон;

Ryhjä / Рюхья — 02.08. Ilä / Илья пророк;

Pohjariä / Северный Конец — 06.05. и 09.12. Kevät-Jyrki, Syys-Jyrki / Георгия Победоносца, Егорий — вешний и зимний

Rebol'a / Реболы (первое упоминание: 1509, в 1838 г. 64 окладных души)

— Sroičča / Троица

— 14.08. Makovie / Макавей, Маккавеев день, Первый Спас

— 02.08. Ilä / Илья (летом в Реболах играли на площадке для танцев (kisatan-derella)

(osat/части: Riikosen niemi, Duanizen niemi, Gauro, Tunttula)

Omelie / Емельяновская (первое упоминание: 1678, в 1838 г. 41 окладная душа)

— Vedenja / Введение во храм Пр. Богородицы

Roukkula / Ровкулы (первое упоминание: 1611, в 1838 г. 40 окладных душ)

— 02.08. П'а / пророка Ильи, Ильин день

Kolvasjärvi / Колвасозеро (первое упоминание: 1611, в 1838 г. 54 окладных души)

— 06.05. и 09.12. Kevät-Jyrgi, Syys-Jyrgi / Георгия Победоносца, Егорий — вешний и зимний

Veškelys / Вешкелица (первое упоминание: 1582, в 1892 г. 410 жителей)

— 14.10. Pokrovu / Покров Пресвятой Богородицы, проводилась Покровская ярмарка

— Sroičču / День Святой Троицы. Пятидесятница (воскресенье, пятидесятый день по Пасхе). На Троицу устраивалась ярмарка

Siämärven Pogostu / Сямозеро, Погост (первое упоминание: 1582, в 1892 г. 329 жителей)

— 19.01. Vieristy / Крещение

— 28.08. Emänpäivä, Uspen'n'u / Успение Пресвятой Богородицы

Siämärven Tyvi / Сямозеро, Тювелица (первое упоминание: 1582, часть Сямозерского погоста)

— Sroičču / День Святой Троицы. Пятидесятница (воскресенье, пятидесятый день по Пасхе)

Linna, Petroskoi / Петрозаводск (основание: 1703, в 1840 г. 5.100 жителей)

— 12.07. Петра и Павла, Петров день; 30.03. Св. Алексия человека Божия; 12.09. и 06.12. благоверн. Александра Невского; День Св. Троицы; Сошествия Св. Духа (второй день Троицы); 07.01. Рождество Христово; 21.09. Рождество Пресвятой Богородицы; 19.12. и 22.05. Святителя Николая Чудотворца; 27.09. Воздвижение Креста Господня; Вознесения Господня; 28.08. Успение Пресвятой Богородицы (церковь при Николаевском детском приюте); 02.08. св. Пророка Илии (Машезерская церковь, принадлежит городскому благочинию); 14.01. Василия Великого Кесарийского (придел в Машезерской церкви).

Pistojärvi / Тихозеро (первое упоминание: неизвестно, в 1838 г. 54 жителя)

— 11.09. Kuiva Iivana / Усекновение главы Иоанна Крестителя, Иван Постный

Piäjärvi / Пяозеро (первое упоминание: 1678 как лопарское поселение, конец XVIII в.: погост Пяозерский, 78 жителей-лопарей*)

— 07.07. Рождество Иоанна Предтечи, Иванов день

Skiitta / Топозерский скит (по легенде основан в XVII в., в 1830-е гг. более 300 жителей)

— 28.08. Ensi-Pohročša, Uspenja / Успение Пресвятой Богородицы

Jeletjärvi / Елетозеро (первое упоминание: 1678, в 1859 г. 295 жителей)

— 19.08. Spuassu / Преображение Господне, Второй Спас

Heinäjärvi / Сеннозеро (первое упоминание: 1797, в 1859 г. 213 жителей)

— 02.08. Il'ä / пророка Ильи, Ильин день

Кандалакша / Kantalakši (первое упоминание: 1540-е гг., в 1859 г. 390 жителей)

— 07.07. Рождество Иоанна Предтечи, Иванов день

— 21.09. Рождество Богородицы

Княжая Губа / Knäžöi / Knäsöi (первое упоминание: 1692, в 1859 г. 125 жителей**)

— 06.05. Егория вешнего, Георгия Победоносца

* По «Ведомости с указанием фамилий жителей о экономическом состоянии Пяозерского присутствия Кольского уезда за 1785 г.», в 1782 г. в Пяозерской волости (приходе) насчитывалось 237 жителей, из них мужчин 116, женщин 121.

** По «Ведомости с указанием фамилий жителей о экономическом состоянии волости Княжей Губы Кольского уезда за 1785 г.», в Княжой Губе постоянно проживало 69 человек, из них мужчин 34, женщин 35 (1782 г.). Судя по головным уборам (из ответов на вопросы прилагаемой анкеты), носимом женщинами как в Пяозере, так и в Княжой Губе они были лопарского типа (рогатая самшура). Кстати, «волостным праздником» названо Рождество Иоанна Предтечи, тот же праздник, что и в Пяозере (а также в Кандалакше).

— 07.07. Рождество Иоанна Предтечи, Иванов день

Ковда / Kouta (первое упоминание: 1530-е годы, в 1859 г. 406 жителей)

— 22.05. Никола вешний, св. Николая Чудотворца

Черная Река / Mustajoki (первое упоминание: 1563, в 1859 г. 220 жителей)

— Воскресение Христово (службы во 2. День Рождества и во 2. День Пасхи)

— 14.02. преп. Трифона Печенгского и Кольского

Kieretti / Кереть (первое упоминание: 1510-е гг., в 1859 г. 579 жителей*)

— 06.05. Егория вешнего, Георгия Победоносца

— 22.05. Никола вешний и/или 19.12 Никола зимний, св. Николая Чудотворца

— 02.12. Варлаамия Керетского

Pilsijärvi / Пильдозеро (первое упоминание: 1720, в 1859 г. 74 жителя)

— 05.05. Память великомучеников Георгия, Анатолия и Александры

Летняя Река / Kesäjoki (первое упоминание: 1720, в 1859 г. 183 жителя)

— 22.05. Никола вешний и/или 19.12 Никола зимний, св. Николая Чудотворца

Поньгома / Ponkama (первое упоминание: 1720, в 1859 г. 231 житель)

— 10.12. Знамение Пресвятой Богородицы

Кемь / Kemi (первое упоминание: 1510-е гг., в 1856 г. 1700 жителей)

— 22.05. / 19.12. Никола вешний, Никола зимний, св. Николая Чудотворца

— 07.07. Рождество Иоанна Предтечи, Иванов день

— 21.08. Зосимы и Савватия Соловецких

— 28.08. Успение Пресвятой Богородицы

— День Святой Троицы. Пятидесятница (воскресенье, пятидесятый день по Пасхе)

Примечания

Konkka A., Ogneva O. Pyhät da arret. Karjalaine rahvahankalendari = Конкка А., Огнева О. Праздники и будни. Карельский народный календарь. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. 214 с.

Конкка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.

Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. III. Архангельск, 1896.

Лавонен Н. А. Карельская загадка. Ленинград, 1977.

НА — Научный архив Карельского научного центра РАН.

Путешествия Элиаса Лённрота: Путевые заметки, дневники, письма 1828—1842 гг. Петрозаводск, 1985.

* По той же «Ведомости», по селу Кереть сказано, что во всей волости (включала село Кереть, а также д. Черная Река и Чула) насчитывалось «786 душ обоего пола». Перечисленные фамилии жителей карельские: Поргоевы, Лангуевы, Коргуевы и пр.

Степанова А. С. Устная поэзия тунгудских карел. Петрозаводск, 2000.

ФА: Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Harva U. Metsästyksen ja kalastuksen suojeluspyhimyksiä. Katolisista pyhimyksiä Suomessa. Valoa kansalle. Forssa, 1989. S. 75—76.

Hautala J. Vanhat merkkipäivät. Jyväskylä, 1982.

I. K. Inha 1894 — valokuvaaja Vienan Karjalassa / Toim. Pekka Laaksonen. SKS. Helsinki, 1990.

Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1921. S. 357—362;

Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Toimittanut Pekka Laaksonen. Helsinki, 1999.

Jurinoja V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965.

Karjalainen K. Matkakirje Venäjän Karjalasta. Valvoja. Helsinki, 1894. S. 351—352.

KKS: Karjalan kielen sanakirja, I—VI, Helsinki.

Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelis. Helsinki, 1894. S. 173—175.

Krohn K. Suomalaisten runojen uskonto. Helsinki, 1915.

Lyytinen, L. Priusan kolkkajaiset. Kalevala — Uhtua, 1996.

Mansikka V. J. Karjalais-inkeriläisiä pyhimyksiä ja juhlapäiviä. Virittäjä, 1941.

Mansikka V. J. Pyhä Miikkula. Kalevalaseuran vuosikirja 20—21, 1940—1941.

Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Jyväskylä, 1995.

SKS: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kansanrunousarkisto (Финское литературное общество, Фольклорный архив).

Turunen A. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Pohjois — Karjalan Kirjapaino Oy, 1981.

Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo — Helsinki, 1958.

Virtaranta P. Polku sammui. Vienalaiskylien vaihteita rajan molemmin puolin. Vammala, 1972.

Virtaranta P. Vienan kyliä kiertämässä. Vammala, 1978.

Vuoristo S. Uhtua kareliaanien silmin. Karjalan Heimo, 1994.

КЛУБОК ДЛЯ КЕГРИ, ИЛИ НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕГО КАРЕЛЬСКОГО АГРАРНОГО ПРАЗДНИКА (КУЛЬТ МЕРТВЫХ И ВОПРОСЫ ВРЕМЕННÓЙ ПРИУРОЧЕННОСТИ)

(Ранее опубликовано: Историко-культурный ландшафт Северо-Запада — 3. Шестые международные Шегреновские чтения: Сборник статей. СПб.: Издательство «Европейский дом», 2014. С. 66—73).

По данной тематике на протяжении последних десяти лет автором как в России, так и в Финляндии прочитано несколько лекций и докладов. Опыт говорит о том, что каждый раз при подготовке к лекциям появляется новый материал местного или общего характера, по-новому освещающий отдельные стороны праздника или заставляющий взглянуть на явление совсем иными глазами. В данной статье я сделаю упор в основном на малоизвестные русскоязычному читателю финские материалы, проведя их общий обзор, так как детальное их описание заняло бы слишком много места. Следует сказать, что только в сборнике Йоуко Хаутала «Старые памятные дни» (*Vanhat merkkipäivät*), который можно назвать хрестоматией финских календарных праздников, впервые вышедшем в свет в 1948 г., описаниям обрядов, примет и поверий на Кегри посвящены десятки страниц. Что же касается Фольклорного архива Финского литературного общества, то там материалы, связанные с Кегри, исчисляются тысячами единиц.

Сведения об осеннем празднике Кегри (Кекри), бытовавшем на большей территории Финляндии и на всей территории расселения карел, включая также новгородских и тверских карел, до сегодняшнего дня представляются для исследователя традиционной культуры неким нераспутанным клубком, сводом неразрешенных проблем, которые начинаются с самого названия праздника. На вопрос «Что такое Кегри?», «Каково значение этого слова?» — до сих пор не дано удовлетворительного ответа. Отвечая на этот вопрос, исследователь народного финского календаря академик Куста Вилкуна отмечал, что, несмотря на наличие нескольких исследований, а первые письменные сведения о празднике Кекри восходят к XVI в., праздник до сегодняшнего дня продолжает сохранять тайну своего происхождения. Так, несмотря на предпринятые попытки интерпретации обрядности Кегри как российскими, так и финскими учеными, до конца остаются нерешенными вопросы, связанные с временным приурочиванием, функцией праздника и семантикой обрядовых действий¹.

Праздник Кегри имеет как черты аграрного праздника урожая и поминовения предков (в том числе их кормление), так и обряды, характерные для периода смены старого года новым (некоторые модели поведения, ряжение, гадание и пр.). Южно-карельская традиция (в том числе и тверская) привносит в обряд представления, связанные с обработкой пряжи и женскими занятиями. Немало вопросов касается и собственно календарной приуроченности праздника.

В ходе изучения территории бытования календарного обряда или упоминаний о нем встает и вопрос о первоначальной локализации представлений, связанных с Кегри, т. е. о возможном центре традиции, которая распадается территориально на две области — северную и южную, имеющие свои «полюса приуроченности» в календаре, что связано, скорее всего, с типами хозяйственной деятельности населения.

Итак, что нам известно о семантике слова *кегри* или *кекри*? Это карельские и восточно-финские варианты произношения. Но наряду с ними в разных районах Финляндии название праздника звучит как *кёугу* или *кёүгі*. Представлены также формы *кеугі*, *кеүгі*, *кёүгä* и т. д. Какая-то более или менее ясная этимология данных слов отсутствует. Более того, данные формы не подчиняются обычным правилам произношения в каждом отдельном диалекте. Хотя отмечено, что данные слова иногда выступают в значении «последний». Примером может служить *кеүгилүһде* — последний связанный на поле сноп, который хранили до нового урожая или скармливали скотине, *кёугу* называли последние колосья ржи на поле, последнего жнеца, их срезающего, позже других пригнавшего скотину пастуха или просто дольше других спавшего человека. *Кеүгі-* или *кекрипäivä* — у восточных финнов и северных карел последний день договора по найму работников, наподобие Юрьева дня. Наконец, день, следующий за некоторыми большими праздниками в Финляндии, также называли *кеүгі*.

Однако это не имеет отношения к этимологии самого слова *кегри* — *кеури*, и данное значение в этих случаях могло появиться лишь по аналогии с самим праздником, завершавшим хозяйственный или астрономический год.

В этой связи хотелось бы отметить близость к *кеури*, *кёүрю*, *кёүря* и пр. таких слов карельского и финского языков, как *кäүгä*, *кeärö*, *кеүккä*, *кiерo* и пр., семантически связанных с понятиями «кривой», «заворачивающийся», «неровный» и т. д. Почему нам может быть интересна связь с подобными значениями слов? В южной Карелии у ливвиков, а также у поросозерских и ребольских карел зафиксирован, в качестве обозначения зимних и летних Святков, термин «вияндёй» или «вияндюйдь», являющийся отглагольным существительным от *viändyö* в значении «крутить», «вертеть», «поворачивать». Что касается зимних Святков, то в карельском Заонежье известен термин «кривые Святки» (кстати, как и в восточной Белоруссии *Кривыи вичары*), обозначающий время от 12 декабря, т. е. со дня Спиридона Солнцеворота до Рождества, когда начинались Святки «прямые», длящиеся, как известно, до Крещения. Таким образом, «кривые» заонежские святки (как и вияндёй у карел) связаны с днями «поворота» солнца, т. е. с днями зимнего и летнего солнцестояния. Солнце, как говорили карелы, в это время три дня находилось в «гнезде», т. е. «не двигалось», а продолжительность дня практически не менялась. Если данное предположение относительно семантики *кегри* — *кеури* подтвердится, то и кегри окажется в ряду «поворотных» дней календарного года, а конкретнее — переходного времени, предвещающего наступление нового года, периода «безвременья».

Происхождение данного периода объяснил в свое время Уно Холмберг-Харва, предположив, что 11 или 12 дней, известных у финнов под названием *яко-*

aika («время раздела»), суть разница между лунным и солнечным годом, когда для приведения их к общему знаменателю к 12 лунным месяцам приходилось прибавлять эти недостающие дни. Якоайка были в прямом смысле переходным периодом, когда старый год уже кончался, а новый еще не наступал. Отсюда легко провести параллель с зимними Святками и прочими подобными переходными периодами в календаре многих народов. Время якоайка локализуется в период с начала октября по конец ноября. Забегая вперед, отметим, что у якоайка и Кегри много общего, иногда до полного отождествления и что касается обрядности, и что касается временного приурочивания.

Многие финские исследователи считали и считают Кегри старым Новым годом. Собственно говоря, дохристианским Новым годом, т. е. дошедшим до нас со времен, когда место его в календаре определяла хозяйственная деятельность, т. е. когда сбор урожая и последующая обработка его плодов знаменовали окончание хозяйственного года. В Финляндии и в Беломорской Карелии была известна поговорка: «Herrojen Joulu, talonpojan Kekri» (в буквальном переводе означает «Господское Рождество, крестьянский Кекри»), что, помимо указания на исконный крестьянский праздник, приравнивает эти два периода календаря друг к другу. И, действительно, обрядность рождественских праздников, т. е. зимних Святков и Кегри, во многом идентична. На Кегри в Финляндии присутствует весь набор святочных действ и поверий, связанных с наступлением Нового года: здесь и приметы, и запреты, и гадания, и ряжение. Здесь и литье олова, как впоследствии делали на Новый год, смотрение через хомут на сидящих за столом (кто покажется без головы, умрет в следующем году), считание поленьев в печи (если утром их меньше, то кто-то умрет или дом оскудеет, или наоборот). На каждого члена семьи гадали, раскладывая поименные поленья вдоль стены дома (пропадет или упадет — умрет или заболеет), пекли особый хлеб Кекри (который весной клали в лукошко сеятелю) и каждому члену семьи втыкали в хлеб свой колосок (чем лучше сохранялся в печи, тем легче достигалась удача, сохранялось благополучие в хозяйстве и здоровье). Девушки, вынося мусор на улицу в подоле, гадали с ним о суженом (почти так же делали их восточные соседи при «полотье снега»). И так далее и тому подобное. Думается, что этих примеров достаточно, чтобы проиллюстрировать прямую связь праздника Кегри с временем наступления Нового года.

Якоайка, как отмечалось выше, столь же насыщено новогодней обрядностью. Единственная отличительная деталь, которую отмечают исследователи относительно якоайка, — в «период раздела» существует больше примет, касающихся определенной губительности данного периода. Именно поэтому на Якоайка, как это делали, например, на убывающую луну, лечили многие болезни. Сама «бездвременность» данного периода (к тому же во время осеннего «умирания» природы) способствовала по магии подобия исчезновению причин или духов болезней. Это довольно интересный поворот, особенно в свете того, что по времени Кегри может совпадать с поминальной субботой у карел (в октябре) и Днем Всех Святых у финнов (в начале ноября). Исследователь мифологии финской народной поэзии Каарле

Крон, приводя для сравнения эстонские представления о «месяце духов», который длился примерно от 1 октября до 1 ноября или до 11 ноября (тогда нельзя было петь и играть, даже громко разговаривать, все помещения убирали, а пищу и напитки оставляли на ночь на столе), называет *jakoaika* финским «временем духов», когда главным запретом был запрет шума. По его сведениям, *jakoaika* в разных местностях Финляндии длился от двух до трех недель до или после Дня Всех Святых².

В этой связи стоит привести некоторые факты относительно календарной приуроченности праздника Кегри. В 1986 г. у ребольских карел я записал два местных названия августа: 1) *kuhilaskuu* «месяц снопа» и 2) *kegrikuu*, то есть «месяц Кегри». Это не могло не вызвать удивления: ведь Кегри — осенний праздник конца октября — начала ноября, причем довольно давно приуроченный именно к этому времени. Достаточно сказать, что тверские карелы, у которых Кегри хорошо сохранился, праздновали его в большинстве своем в начале ноября, а переселились они в тверские земли в основном в XVI в., т. е. в Корельском уезде (место исхода карел) как праздник рубежа осени и зимы он был известен самое позднее в XV в. С другой стороны, в западных районах Беломорской и Олонецкой Карелии мне неоднократно рассказывали о следующих друг за другом трех субботах Кегри в октябре, первая из которых была собственно субботой Кегри, а последняя — поминальной, совпадающей с Дмитриевской субботой. По этим сведениям, Кегри, соответственно, выпадает на начало октября. По некоторым финским материалам, Кекри в Восточной Финляндии праздновали около Миккели — широко известного осеннего праздника. Но Миккели приходится на конец сентября!

В начале XX в. в некоторых местностях Беломорской Карелии была записана поговорка: «Скажи спасибо лету со слепнями, концу года с мошкой». Круг замкнулся: мы снова возвратились в август. Таким образом, судя по вышеизложенным материалам, конец года может быть в ноябре, октябре, сентябре и даже в августе, а время празднования Кегри растягивается не менее чем на три месяца. К тому же Кегри, по карельским материалам, вовсе не какой-то один день, а целый период, включающий в себя две-три субботы вместе с поминальной.

Что касается поминальной субботы, то подготовку к ней и проведение ее в северно-карельской д. Войница, на границе с Финляндией, описывает Самули Паулахарью, крупный финский собиратель начала XX в. Поминальная суббота (*tuissinsuovatta*) — особо ответственный день, и готовиться к субботе начинают уже в понедельник: намывают весь дом, стирают белье, готовят заранее все для стола, причем стараются собрать все лучшее, что есть в доме. Заботились о том, чтобы на поминальную субботу приготовить хотя бы немного толокняной муки, сэкономить молока и масла. На столе должно быть мясо, различная рыба и, конечно же, выпечка всех сортов — от хлеба до рыбников. Перед поминальной субботой обычно кололи скот, особенно тот скот, который был обещан покойникам на похоронах в уходящем году (если завещанное животное не отдавали попу после похорон, то его обязательно закалывали осенью перед поминальным праздником). В среду и пятницу на этой неделе особо строго соблюдали пост — не ходили

в баню, не мололи муку, не пряли, не пилили и не кололи дрова и вообще не делали шумных работ. Женщины могли только шить и вязать, а мужчины чинить сети. В субботу вставали сразу после полуночи и начинали накрывать на стол. Посреди-не стола друг на друга клали две небольшие ржаные лепешки, посыпали их солью и покрывали скатертью. Ближе к утру у образов молились — вспоминали всех покойников в роду, начиная с основателя дома. Считалось, что тем временем, пока живые молились, мертвые пробовали приготовленные на столе яства. Домочадцы садились за стол только где-то к рассвету. Оставшиеся на столе крошки собирали на скатерть и высыпали в специальную берестянку, которую держали на шестке печи. Эти крошки летом добавляли скоту в пищу. Так (с крошками со стола) поступали на все праздники, связанные с поминовением умерших.

Следующим поминальным днем у карел было Крещение, которое считалось Рождеством покойников. Вообще, как отмечает Самули Паулахарью, календарь умерших обычно на пару недель отставал от календаря живых (примерами могут быть и Пасха покойников на Фоминой неделе — Радунница, и поминовение покойников на второй неделе, в последний день Масленицы), причем объяснялось это тем, что «календарь умерших» следует старой традиции, когда все праздники были длиннее, а сократились они благодаря введению «нового церковного уложения»³. Не вдаваясь в хитросплетения календаря и его народных толкований, отметим все же, что и осенью перед нами опять те же полторы — две недели как в случае *jakoaiika*, так и в случае 2—3 недель Кегри, которые заканчивались поминальной субботой. В любом случае феномен «календаря умерших» дает нам какую-то точку отсчета в объяснении растянутости во времени некоторых календарных праздников, связанных с поминовением умерших. Напомним, что поминовение и кормление умерших представителей рода — едва ли не центральное ритуальное действие праздника Кегри на территории Финляндии, сколько бы дней он ни отмечался.

Однако люфт в две недели не объясняет странной растянутости празднования Кегри на целые месяцы. В чем причина? В северо-восточной Финляндии, по материалам Эрика Кастрена (1754), были известны так называемые «новогодья», которые проводились между днем Олафа (29.7) и Кекри (конец октября — начало ноября). Дело в том, что, по словам Э. Кастрена, Новый год здесь наступает не у всех сразу в один день, а сообразно тому, как принято исстари в каждом отдельном хозяйстве. Перед тем как праздновать «новогодье», нельзя было никакой скотины из домашнего стада отдавать или продавать на сторону. На праздник забивали овцу, мясо которой ели только при помощи рук, следя за тем, чтобы до окончания трапезы ничего не досталось собакам. Также и внутренности овцы тщательно зарывали в землю, чтобы они не достались собакам и хищным птицам⁴. С другой стороны, на Миккели, Кекри и на Рождество в Восточной Финляндии, как пишет К. Крун, под почитаемое родовое дерево вблизи дома относили частицу от всех тех яств, которые стояли на праздничном столе, в том числе в трещины ствола лили вино. Отвечая на вопрос, кому же эти жертвоприношения были предназначены, Крун

придерживался того мнения, что это были духи первых жителей или строителей данного дома, т. е. собственно умершие родственники ныне живущих⁵. Думается, что, помимо характерных деталей этих свидетельств, сама неприуроченность «новогодий» к какому-то одному дню календаря говорит о древности описываемых обычаев. К тому же здесь нет противоречия: ведь Новый год был гораздо больше семейным праздником, нежели общественным. Впрочем, это наблюдается и сегодня.

На юге Финляндии «новогодья» отмечались тогда, когда впервые ели хлеб нового урожая, в Хяме после окончания всех полевых работ на Миккели, а на западе, на побережье Ботнического залива — глубокой осенью, после Дня Всех Святых, что объясняется шведским влиянием. Возможно, что примерно то же самое происходило с Кегри. Особенно в свете того, какие типы хозяйства существовали, к примеру, на юге Финляндии и в северной ее части. Так, в провинции Лаппи на севере у финнов день Кегри был столь же известен, как и на Карельском перешейке. А типы хозяйствования, естественно, были разными, особенно несколько сотен лет назад. Новый год охотника, рыболова или скотовода мог быть совсем в другое время, нежели у земледельца. В комплексном хозяйстве, которое сложилось на протяжении веков на Севере, взаимодействовали разные факторы, которые оставляли свой отпечаток и на структуре календарной обрядности. Все эти факторы, скорее всего, повлияли на столь существенный разброс празднования Кегри во времени. Не в последнюю очередь уже в Новое время на финскую (а через нее и на карельскую) традицию повлиял также День Всех Святых, перетянувший и закрепивший Кегри в начале ноября, который именно в это время празднуется в современной Финляндии.

Примечания

¹ Из работ на русском языке мне известны две статьи. Это ставшая уже классической статья Г. С. Масловой «Kegrin räivä у карел Калининской области» (СЭ. 1937. № 4. С. 150—152) и статья О. М. Фишман «Kegrinräivä в устных и письменных биографиях тверских карел» (Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова: Сб. науч. ст. / Отв. ред. А. К. Байбурин, Т. Б. Щепанская СПб., 2011. С. 93—102). По материалам экспедиции 1941 г. Г. С. Маслова писала о празднике Кегри у карел-ливвиков КАССР (см.: Полевые исследования Института этнографии 1978. М., 1980. С. 225): «День Кегри — мифологического духа-покровителя... отмечался в субботу перед Дмитриевым днем. Накануне в пятницу запрещалось прясть... С пирогами-рыбниками ходили поминать умерших на кладбище, оставляя пироги на могилах. Девочки заранее начинали прясть: их пугали, что если они к этому дню не нарядят определенного количества пряжи, то Кегри выключит им глаза или придавит камнем пальцы. Моток наряденных ниток девочки вешали на окно в сенях, чтобы Кегри было видно их прилежание». В 1980 г. вышла монография «Духовная культура сегозерских карел», где в сопровождающей календарные тексты статье А. Конкка Кегри посвящены несколько абзацев. См.: Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 95—96.

² Krohn K. Suomalaisten runojen uskonto. Helsinki, 1915. S. 56—57.

³ Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. SKS. Helsinki-Jyväskylä, 1995. S. 163—167.

⁴ Krohn K. Suomalaisten runojen uskonto. Helsinki, 1915. S. 57.

⁵ Ibid. S. 128.

КАРЕЛЬСКОЕ И ВОСТОЧНО-ФИНСКОЕ КАРСИККО В КРУГУ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ, СВЯЗАННЫХ С ДЕРЕВОМ

*(Ранее опубликовано: Этнокультурные процессы в Карелии / Науч. ред.
Е. И. Клементьев, Р. Ф. Никольская. Петрозаводск, 1986. С. 85—112).*

Культ растительности в различных его проявлениях — от сакрализации отдельных видов растений до дерева (или части его) в функции обрядового символа — практически универсален. Почти столь же универсальна и идея дерева, лежащая в основе представлений о строении Вселенной¹. Литература по данному вопросу обширна и неоднократно обобщалась с различных точек зрения, однако только в последнее время благодаря комплексному подходу к изучению духовной культуры и исследованию глубинной семантики обрядности появились теоретически обоснованные возможности соотнесения мифологических и обрядовых структур (например, тех же представлений о мировом древе и конкретных обрядовых растительных символах), т. е. основание рассматривать обрядовый символ как знаковый комплекс, в котором концентрируются мифологические представления о мире на различных уровнях от человека и его жизненной субстанции до прообраза всего мироздания. Характерной чертой обрядового символа является его многоаспектность, подчинение закону тождества, по которому растительный или иной символ-предмет, неся в себе частицу жизненной сущности человека, животного, растения, природного явления, вырастает в ритуальном поведении и действии до уровня вселенских категорий и выполняет функции «посредника» между мифологическими мирами. Данная многоаспектность является почвой не только для углубления смысла обрядового символа в сознании, но и для расширения «сферы» его действия, когда одни и те же символы обнаруживаются в различных обрядах². Знахарские приемы лечения болезней, календарные обряды, свадебный ритуал, обряды при рождении ребенка или при переходе в новый дом несут, казалось бы, различные функции, однако общая их ритуально-мифологическая основа — переход из одного состояния в другое и связанное с этим переходом особое состояние как самих объектов, так и окружающего их мира — порождает необходимость использования определенных универсальных символов и символических действий.

Одним из таких многозначных обрядовых и мифологических символов является карельское карсикко — особым образом обрубаемое или срубаемое хвойное дерево. Обычай делать карсикко был связан с переходными и иными важными для отдельной личности и родовой общины жизненными ситуациями.

Термин *karsikko* — отглагольное существительное от *karsia*, что означает в современном языке «обрубать (сучья), выкорчевывать, вырывать что-либо, отделять» и т. д. Исторически термин, вероятно, связан с основой *kar-* в значении

«волосяной (растительный) покров», «мохнатый», «косматый», а также в значении чего-либо выступающего, выдающегося (ср. *karī* — «отмель», «подводные камни»). Основа *kar-* составляет корень в словах *karva* — «шерсть», *karja* — «скот», *karhu* — «медведь» и пр. (ср. *karahka* — «молодая елка, сучок»). Термин *kars(z)ikko* известен среди собственно карел, а также карел-людигов.

Отвечая на вопрос, в каких случаях делали карсикко, северные карелы сейчас прежде всего вспоминают те деревья, которые обрубали на тонях в память об удачной ловле рыбы неводом. Этот тип карсикко был наиболее распространен еще в начале XX в., и некоторые информаторы сами были участниками действия. Они отмечали, что выбранное по возможности на открытом приметном месте дерево по своим размерам и густоте выделялось среди прочих. Перечисляли обычно десятки тоней с карсикко, по которым на местности узнавали, где следовало тянуть невод. Кроме практического момента — указания на рыбную тоню (карсикко делали также в лесу, как правило, на развилках троп и дорог), дереву приписывалась некая магическая власть над местными водами.

Карсикко обычно вырубал старшина артели неводчиков (т. е. старший также и по возрасту), но могли это сделать за него и другие члены артели, в том числе женщины. П. Виртаранта приводит рассказ одной из них — П. Ремшу, родившейся в д. Костомукша в 1904 г.: «Когда отправлялись на ловлю (неводом), принимали обет: «Если я поймаю сегодня здесь много рыбы, то сделаю карсикко на месте подъема невода». Однажды, когда много поймали, пришлось сделать карсикко на том месте на память...»³.

Вырубаемое карсикко посвящали св. Петру — одному из наиболее популярных на севере святых — покровителю рыболовов, наряду с Богородицей, Спасом и Егорием (иногда Ильей, культ которого был более развит в южной Карелии), входившими в категорию «кормильцев» («Петр-кормилец», «Спас-кормилец» и т. д.). Перед ловом давали обет: «Если дашь, св. Петр, столько-то и столько-то рыбы — когда четверть бочки, когда половину четверти (просили), то зарубку и крест делаем!» Получив требуемый улов, делали карсикко, «благодарили кого-то, водяного, видно, благодарили за то, что дал (рыбу)», — отмечают рассказчики. При упоминании имени святого (или без него) обращались непосредственно к дереву, которое в данной ситуации играло основную роль: «Когда делали карсикко, то это было уже дерево этой тони, и дерево то можно было уже во второй раз просить, чтобы оно, на него как надеются, так даст рыбы»⁴.

Обрубали дерево на тоне по-разному — могли оставить несколько веток у комля или посредине (например, по направлению к северу), отрезав их на некотором расстоянии от ствола, или совершенно очистить ствол от ветвей, но всегда оставляли в неприкосновенности верхушку. Если на месте не оказывалось подходящего для карсикко дерева, то делали на другом дереве (или на старом карсикко) зарубку и ставили крест или какой-либо другой знак, как упоминают информаторы. Крест на тоне был своеобразной конструкции и делался таким образом: от дерева отщепляли довольно толстый внешний край, который оставался соединенным одним

концом с корнем, а в расщеп вставляли поперечину. Подобные же кресты с зарубками делали на карсикко в лесу.

Карсикко, как следует из материалов, несло определенную информацию о вырубившем его или о том человеке, по просьбе которого оно вырубалось. Этим фактом объяснялась и различная форма обрубленного на тонях и в других местах дерева. Если оба родителя вырубавшего были живы, то оставляли по ветке на восточной и западной сторонах, если один родитель, то только одну ветку (д. Чиркка-Кемь). Смерть родителей, как следует из сопоставления сведений, могла означать также ветка, оставленная на северной стороне (что характерно и для карсикко, специально вырубаемого по поводу смерти). Таким образом, карсикко на тонях было связано, вероятно, с памятью об умерших родителях, в честь которых по обету вырубалось жертвенное дерево, выполнявшее роль охранителя промысла и покровителя членов промыслового коллектива. Это подтверждается также зафиксированными фактами рубки на тонях и водных путях карсикко, посвященных конкретным умершим родственникам. В материалах нет упоминаний о ритуальных трапезах на тонях, известно, однако, что прибывшие на место рыбаки (это мог быть и заранее высылаемый член артели) прежде всего разводили огонь — знак того, что тonya занята. Традиционный костер зажигали также во время трапезы на местах пересечения водных и пешеходных путей, на которых, как правило, были вырублены карсикко.

Магическая связь между карсикко и вырубившим его человеком, продолжающая сохраняться и после его смерти, раскрывается в записях, сделанных в д. Ювялакса (Калевальский р-н). Здесь на перевалочном пункте на берегу озера находилось известное в округе карсикко, вырубленное в 1914 г. уходящим на войну новобранцем для своей матери. «Приходи к этому дереву, мать, — говорил он ей, — если я пропаду, то дерево это останется в память обо мне». Мать, пока была жива, приходила к этому дереву всегда⁵. Начиная от вершины, на которой была оставлена одна незначительная ветка, ствол на протяжении около метра был полностью очищен от ветвей.

Дошедшие до нашего времени сведения дают основание заключить, что в прошлом рубка карсикко было широко распространенным явлением и сопровождало большинство ритуальных действий, связанных с какими-либо значительными событиями в жизни семьи, рода, отдельной личности. В литературе имеются сведения о карсикко как элементе обрядов инициации, проводящихся в момент приобщения молодого промысловика к охотничьей или рыболовной артели после добычи им первого зверя, птицы или получения первой в своей жизни доли улова рыбы⁶. Многие карсикко в лесах и на тонях могли быть связаны именно с этим обычаем (рис. 1).

Широкоизвестным, по старым источникам, был в Восточной Финляндии⁷ обряд рубки карсикко лицом, впервые совершавшим поездку в город, на ярмарку или праздник, которого в восточных и северных областях страны называли *härkäpoika* (*härkä* — «бык», *poika* — «мальчик, парень») или *hurrikas* (см. ниже). Он должен был устроить трапезу для своих попутчиков (*härkiäiset*, *härän tappajaiset* — «убить быка») и рубить карсикко около дороги недалеко от на-



Рис 1. Карсикко, вырубаемое по случаю первой добычи промысловика. Калевальский и Муезерский районы КАССР. По: *Holmberg U. Suomalaisten karsikoista.* — *Kalevalaseuran vuosikirja*. Н., 1924. № 4. S. 7—82. (текст статьи остался неиспользованным в работе)

селенного пункта. Неженатый оставлял верхушку (все нижние ветви обрубались), женатый — две ветки наверху, вдовец отрезал и вершину дерева. После этого сделавший карсикко подносил присутствующим чарку вина, которую выпивали, сидя на обрубленных ветвях, раскладывавшихся по обе стороны тропы, ведущей к основанию дерева (ср. раскладывание на земле хвойных веток в похоронном обряде)⁸. Карсикко, по некоторым сведениям, вырубалось и для старого человека, как предполагалось, в последний раз совершавшего поездку в город или на ярмарку. Ю. Крон упоминает также об «общественном» карсикко в районе г. Хамины, на котором прибывающие сюда саволаксы обрубали ветви посреди не ствола для людей среднего возраста, а нижние — для пожилых.

У финляндских карел и в провинции Саво было обыкновением делать карсикко впервые прибывшему в дом гостю. Посредине дерева (вершину не трогали) оставляли две ветви, если гость был семейный, одну — если холостой. Иногда ветка указывала то направление, откуда прибыл гость⁹. По материалам С. Паулахарью, в некоторых местностях Северной Финляндии было принято при появлении впервые в деревне (вероятно, на праздник) молодой девушки делать карсикко на опушке леса, оставляя нетронутой вершину и «рукав», т. е. ветку на той стороне, откуда прибыла девушка. Как девушку, так и обрубаемое дерево (ель) называли в данном случае

«хуррикас». В нижней части ствола парни делали большую засечку, на которой вырезали имя девушки и год совершения обряда¹⁰. Прибытие в незнакомую местность или появление в чужом доме требовало определенных охранительных действий на данной территории, причем не только со стороны прибывшего. «Совсем незнакомый гость пришел, как раз бы надо зарубку сделать», — говорили домохозяева в Северной Финляндии¹¹.

Пространственный переход и смена статуса, явившиеся основой для обряда вырубания карсикко в предыдущих примерах, особенно наглядно должны были отразиться в обрядности, связанной со свадьбой. Из некоторых местностей Северо-Запада КАССР имеются сведения о вырубании карсикко для молодой, впервые после свадьбы принимавшей участие в работах вне дома (что часто происходило по

окончании шестинедельного переходного периода, в течение которого молодые считались не имеющими *haltia* — духа-охранителя). В Юшкозере и Ухте (нынешний пос. Калевала) обрубленные ветки приносили в подол молодой, говоря: «Половина — сыновья, вторая (половина) — дочери!» На позже молодая угощала всех ба-ранками и другой стряпней. Принимавшие участие в трапезе высказывали молодой пожелания счастливой жизни в новом доме. Сведения о вырубании карсикко для молодой, называемого «хуррикас», имеются также из районов Северной Финляндии¹². В финляндской провинции Северная Карелия «именное дерево» обрубалось для каждой пришедшей в дом невестки. Хорошее состояние и рост дерева означали счастье и удачу для конкретного лица, высыхание — болезни и короткий век. Поэтому за деревьями ухаживали и приносили им жертвоприношения¹³. В Хяме еще в середине XIX в. в сельской местности было принято после перехода невесты в дом жениха подвешивать нитки, ленты и отрезки материи к деревьям около ворот, в особенности, если это были старые жертвенные деревья.

Вышеприведенные сведения об «именных деревьях» молодой, обрубаемых в целях обретения благополучия в новой семье, У. Харва связывает с широко распространенным в разных районах Финляндии обычаем устанавливать во дворе или около дверей дома или амбара в день именин члена семьи *nimikkokuusi* — «именинную ель», которая на севере называлась «именинное карсикко» (рис. 2). В некоторых случаях это была елочка, на которой обрублены все ветви, кроме верхушки. На «именинную ель» в ряде районов вешались украшения и подарки. По получении такого поздравления следовало выставить угощение. Как правило, эти действия практиковались среди молодежи — парни устанавливали елочку для девушки и наоборот. В южных провинциях Финляндии имел хождение также обычай делать для именинника куклу в человеческий рост, которую скрытно вносили в дом. Для женщин делалась кукла-мужчина, а для мужчин — женщина¹⁴.

Факты вырубания карсикко на позже для пришедшей в дом невестки соотносятся со сведениями из Северной Финляндии об обрубании дерева (*hurrikas*) по прибытии на отдаленные от дома сенокосные угодья¹⁵. Так или иначе, обрубалось ли дерево в процессе приобщения нового члена семьи к родовым и домашним

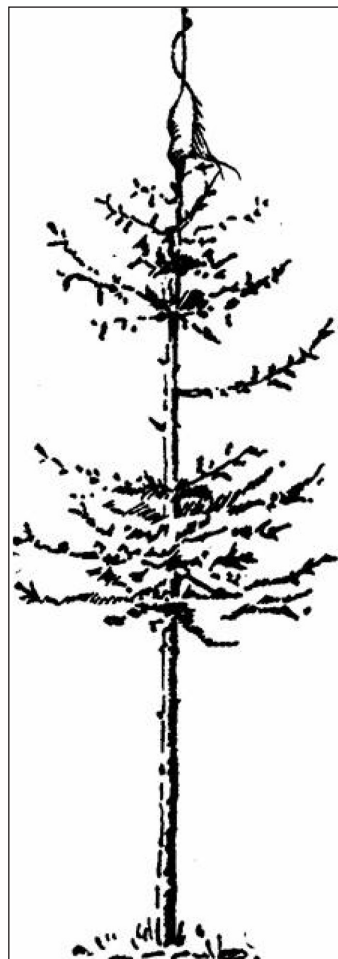


Рис. 2. «Именинное дерево». Северная Финляндия. По: Holmberg U. Suomalaisten karsikoista

духам или же обработка несла функции оберега при освоении новых «чуждых» пространств (ср. вырубание карсикко в связи с появлением в незнакомой местности), местоположению его в большинстве случаев присуща пространственная маргинальность. Особым образом обработанные деревья, находящиеся на перекрестках троп и дорог недалеке от деревень, на берегах озер, на краю старых полей, лугов и подсек, еще и сейчас можно увидеть во многих северных и южных районах Карелии (на территории расселения ливвиков и людиков автором зафиксированы такие деревья в Кондопожском, Прионежском, Пряжинском районах). Из Карельской Масельги (Медвежьегорский р-н) имеются фотоматериалы и сообщения о нескольких старых соснах, стоящих на окраине деревни на опушках леса (одна из них — перед входом на кладбище), на коре которых были вырезаны кресты в человеческий рост (рис. 3). Местные жители рассказывали о старике, который время от времени обновлял эти кресты-зарубки, объясняя это тем, что они якобы «охраняли деревню». Деревья носят следы обрубания ветвей.



Рис. 3. «Крестовая сосна» в окрестностях д. Карельская Масельга. Рис. с фото П. Лааксонена, 1974 г.

Как и всякий обрядовый символ, несущий семиотическую, знаковую нагрузку, карсикко в своем пространственном положении двойственно. И в горизонтальной, и в вертикальной плоскостях оно, выступая как знак вполне материальной территориальной границы или же границы стихий — земли, воды, неба, несет также и чисто мифологические функции, находясь на грани мира мертвых и мира живых. Разграничивая сферы и миры, оно осуществляет в то же время необходимую между ними мифологическую связь. Как уже отмечалось, карсикко на тонях и перекрестках водных и сухопутных путей могли посвящаться умершим родственникам¹⁶

(позднее — святым православной церкви), но наиболее явственно религиозно-мифологические функции карсикко проявляются в похоронном и календарных обрядах, непосредственно связанных с культом умерших. Что касается представлений о дереве как связующем звене между потусторонним миром и миром живых, то их можно проиллюстрировать сведениями о так называемой «исповеди дереву» из района расселения карел-людигов: если последний час застанет вдалеке от населенных пунктов или не будет возможности найти священника, то следует встать на колени под деревом и исповедаться ему во всех грехах. Дерево желательно найти такое, которое свалено ветром и висит над другим, скрипя при каждом движении воздуха. Это-то скрипывание и услышит «всевышний». После исповеди на дереве следует топором или ножом вырезать крест. Считалось, что лучше исповедоваться скрипящему дереву, нежели плохому попу¹⁷.

Судя по имеющимся данным, смерть человека у карел и восточных финнов воспринималась как переходное состояние души, которая и после кончины ее обладателя продолжала существование в различных видах, сохраняя, однако, магическую связь с жертвенным деревом — карсикко, вырубавым прежде на родовом кладбище, в непосредственной близости от могилы. Основные представления и ритуальные действия, связанные с деревом смерти, так или иначе проявляются и в других переходных и кризисных ситуациях, требующих рубки карсикко.

В материалах К. Хорнборга из Саво, приводимых Ю. Кроном, имеются любопытные сведения о карсикко как объекте, или, вернее, посреднике в культе умерших родственников: если кто-либо отделялся от семьи и поселялся отдельно, то одним из первых действий на новом месте был выбор «места для карсикко» и сохранение от порубок небольшой рощицы из хвойных деревьев неподалеку от дома. В этой роще делали карсикко для каждого умершего в доме человека. Сразу, как только в рощице появлялось первое карсикко, там начинали приносить жертвы умершим. Жертвы, которые посвящались не конкретному лицу, а всем умершим, были разнообразны. Когда в доме забивали скот, то первую чашку приготовленной еды несли в карсикко (именно так называли всю рощу). Умершие получали и долю ухи, сваренной весной из рыбы первого улова. Осенью, когда убирали урожай зерновых, горсточку зерна от каждого сорта относили на жертвенное место, для умерших отрезали также краюху от первого испеченного хлеба из зерна нового урожая. Если в доме неожиданно появлялось денег больше обычного, то какую-нибудь мелкую монету относили в жертвенную рощу. Со временем (в немалой степени в результате деятельности сначала католических, а затем лютеранских церковников) священные рощи саволаксов вырождались и в конечном счете сократились до одного единственного дерева, за которым сохранилось название «карсикко». Невдалеке от дома, как правило на берегу озера или на обочине дороги, выбиралось подходящее дерево — по большей части сосна (лиственные деревья никогда не использовались), у которой обрубались от комля все высохшие ветки. Когда в доме умирал кто-либо из стариков или человек, чтить душу которого считалось необходимым (умершие дети и батраки уже не достаивались

подобной памяти), обрубали нижнюю живую ветку сосны и к корням дерева начинали приносить жертвования. В дальнейшем по смерти взрослых членов семьи от карсикко каждый раз обрубали по одной ветви. Так образовался новый тип почитаемого дерева — общественное (родовое) карсикко умерших¹⁸.

Литературные источники и архивные материалы середины XIX в. свидетельствуют о широком бытовании в районах Восточной Финляндии подобной формы карсикко. Общественные поминальные деревья, стоявшие в деревнях вдоль дороги к кладбищу или непосредственно у входа, представляли собой выделявшиеся своими размерами хвойные деревья, изрезанные крестами (*gistipetäjä*), обрубленные с комля, с множеством зарубок на стволе.

Похоронная процессия, останавливаясь у дерева, поминала усопшего вином или пивом, обрубались нижние ветви или вытесывалась часть ствола. На образовавшейся ровной поверхности вырезались инициалы и год смерти покойного

(иногда год рождения). В иных местах ограничивались вырезанным на стволе или зарубке крестом (рис. 4).

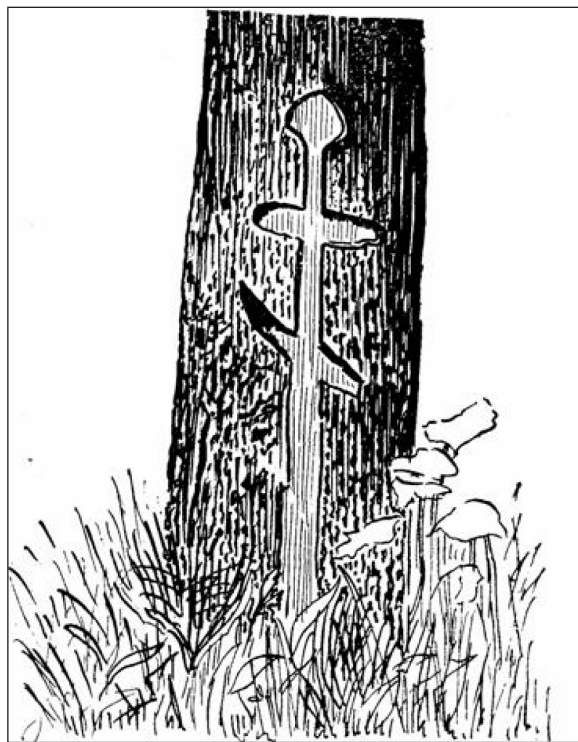


Рис. 4. Крест, вырезанный в сосне на кладбище д. Суйстами Суоярвского р-на КАССР

Имеются некоторые сведения и о выборе отдельного дерева для карсикко в память о покойном. У такого дерева часто обрубалась верхушка, сохранялась одна ветка по направлению к кладбищу или дороге, если покойник не состоял в браке, или же две по направлению к лесу, если покойник был семейным. По свидетельствам из Саво, таким же образом были обрублены ели, которые в этой местности ставились по обе стороны крыльца при выносе покойного¹⁹.

В материалах из Северного Приладожья (Янисъярви) говорится о «небольшой жертве», приносимой корням поминальной сосны при проводах покойного,

упоминаются также ленты разноцветной материи, которые привязывались к веткам дерева, «так же как на жертвенных деревьях на кладбище и на могильных крестах»²⁰. Данное дополнение подчеркивает связь между поминальными деревьями вне кладбища и деревом на могиле, что, вероятно, было характерно в прошлом для всей территории, населенной карелами. Под давлением усиленной христианизации

подавляющее большинство населения восточных районов Финляндии (в том числе карелы) давно лишилось своих родовых кладбищ, находившихся ранее на местах известных еще недавно отдельных жертвенных деревьев и камней — реликтовых остатков «священных рощ»²¹. Православие же во многом несравненно терпимее относилось к проявлениям дохристианских культов, особенно на национальных окраинах России, каковой была и Карелия. Одним из примеров тому явилось сохранение системы древнейших родовых кладбищ и священных мест, как и некоторых архаических элементов похоронно-поминального культа.

Главный признак карельского кладбища (осн. термины — *kalmisto*, *kalmis(z)mua* / *kalma*, — «смерть», «могила», *mua* — «земля» / или просто *kuusikko* — «ельник», реже *männikkö* — «сосняк») — выделяющаяся на местности тесная группа хвойных деревьев. Подавляющее большинство старых кладбищ находится в непосредственной близости от воды — на мысах и островах и, как правило, на возвышенных местах. Практически все большие деревья на старых кладбищах носят следы обрубки сучьев, вершин. Карсикко находятся как рядом с кладбищами, так и непосредственно у могил. Большинство из них имеет сложную конфигурацию, ветки об-

резаны с разных сторон, длина их от места обреза до основания ствола колеблется от полуметра до 2—3 м. Однако на многих кладбищах наблюдается тенденция оставлять более длинные концы или нетронутые ветви с северной стороны дерева (возможно, с северо-восточной, по направлению большинства старых погребений — юго-запад — северо-восток). Незменный атрибут карельских кладбищ — подвязанные к могильным столбикам или крестам, а также к деревьям ленты (или более широкие полосы) белой материи, традиционные *tuulipaikat* (Северная Карелия: *tuuli* — «ветер», *paikka* — «платок») или *pel'onat* (Сегозерье). В более южных районах роль «ветровых платков» могли играть также браные полотенца (рис. 5).



Рис. 5. Кладбище в д. Кургиево Калевальского р-на. Рисунок с фотографии А. И. Терюкова, 1981 г.

На кладбище д. Корза (р-н Сямозера) на нескольких старых соснах с обрубленными ветвями и вершинами (термин «карсикко» в данном районе практически забыт, хотя деревья с обрезанными ветками встречаются на всех традиционных для карсикко местах и даже в самих населенных пунктах) обнаружены березовые

веники, которыми «опахивают» могилы родственников при посещении кладбища. На одной из сосен без вершины (рис. 6) ритуальное помело находилось между обрезанными ветвями на высоте около 3 м от земли. Функции карсикко позднее были перенесены на могильный столбик или крест (ср. севернокарельское *gistinpuu* — «крестовое дерево»), что выражалось, в частности, как в привязывании к нему поминальных платков и полотенец, так и в хранении у основания креста веника для опахивания могилы. Типологически сходные действия, свидетельствующие об общей их мировоззренческой основе, зафиксированы у населения данного района (д. Эссойла, Олёкка) в области лечебной магии. Если болезнь «приходила» от воды во время мытья в бане («диагноз» определял знахарь путем смотрения в воду с использованием наговоренной «четверговой» соли и нательного креста), то для избавления от недуга парились в трех банях, смачивая веник соленой водой или



Рис. 6. Карсикко с веником для опахивания могилы (в развилке ветвей) на кладбище д. Корза Пряжинского р-на КАССР. Фото автора, 1984 г.

поливая ее на каменку, после чего этот веник относили на дерево и укладывали в развилку между ветвей. Ритуальная роль березового веника (как и помела из хвойных пород, которыми опахивают могилы в более северных районах) многообразна. Березовый веник и хвойное помело в обрядности, по различным сведениям, выступают в роли материального символа некой жизненной субстанции, заместителя «души», что, вероятно, связано с представлениями о зеленых ветвях как средоточии животворной природной силы.

На старых карельских кладбищах почти каждое дерево имеет определенный знак — вырезанный в коре крест или зарубку-затес, в которой часто можно обнаружить вбитые в дерево кованые гвозди или даже подковы — магические обереги из железа. В затесе, в обрамлении образовавшихся по краям наростов (заращение повреждений на дереве) в центральных районах Карелии и сейчас можно встретить резной деревянный крестик выгорецкой работы (старообрядческий Даниловский

монастырь на р. Выг)²². Подобные крестики прибывались также к надмогильным столбикам, на которых, кроме них, встречались врезанные в специальную нишу части медных иконок-складней²³. Деревянные «крестики — иконки», врезан-

ные в карсикко у могил, по своей функции, а часто и по внешнему виду (доска определенной конфигурации) соотносятся с «карсикколаута» (lauta — доска) — дощечкой с вырезанными на ней инициалами покойного, крестом и другими знаками, прибивавшейся к поминальному дереву-карсикко на похоронах по дороге на кладбище (или в иных особых случаях) (рис. 7).

В материалах из Центральной Финляндии упоминается о карсикко, которое вырубали на берегу озера на каком-либо этапе длительного водного пути. «Карсикко делают на каком-нибудь мысу, когда меняют гребцов. Если на этом месте нет хвойных деревьев, а только березы, то вытесывается дощечка, которая прибивается к дереву»²⁴. Наряду с вырезанием знаков на дереве, карсикколаута, прибивавшаяся в память об умершем, — явление, широко известное на территории расселения финляндских карел и саволаксов. Церемония, происходящая у поминального дерева, в общих чертах повторяет вышеописанные. Перед ритуальной чаркой к дереву прибивали дощечку, вырезали крест, иногда обвязывали дерево ниткой или лоскутком материи.



Рис. 7. Сосна-карсикко по дороге на кладбище д. Чикша Калевальского р-на

Термин «карсикко» сохраняется и за дощечкой, прибивавшейся в некоторых местностях Восточной Финляндии к внешней стене неотапливаемой части дома умершего²⁵. В данной связи следует отметить, что функции карсикко, перенесенные на часть дерева — доску определенной формы, несла также и карсикколаута, укрепляемая на доме в честь приезда редкого гостя. Ю. Крон приводит выдержку из записей, сделанных Э. Леннротом во время путешествий по Восточной Финляндии в начале XIX в., в которой упоминается об обычае отмечать приезд какого-либо важного гостя тем, что в сенях над дверью, ведущей в гостевую комнату, прибивали выкрашенное красной краской и вытесанное из доски изображение человеческой фигуры размером с ладонь. Это изображение, как и карсикко, называли *huttikas* или *huttinpuu* (*puu* — «дерево»). По сообщению М. А. Кастрена, в Северной Финляндии находили старые деревья, на поверхности которых были вырезаны изображения человеческих фигур. В районе Соданкюля прежде было обыкновением, приезжая впервые в какую-нибудь незнакомую местность, вырезать себе изображение (ср. карсикко), называемое «хуррикас»²⁶.

В финляндской провинции Северная Карелия в конце XIX в. путешественники наблюдали на старой сосне, стоявшей на возвышении у дороги, вырезанное топором человеческое изображение, под ним была вычерчена дата. Местные жители рассказывали, что некоторое время назад на другой стороне дороги, напротив того места повесилась полоумная женщина²⁷. Характерно, что здесь вместо обычных инициалов покойного было вырезано изображение.

С. Паулахарью упоминает виденные им в Беломорской Карелии (северные районы КАССР) грубо очерченные ножом или нарисованные сажей антропоморфные изображения на стволах деревьев с облупившейся или специально содранной корой. Изображения делались на местах удачного промысла²⁸. Э. Леннрот сообщает в своих путевых заметках, что в сосновых лесах к северу от Кандалакши он на многих деревьях вдоль дороги видел вырезанные в коре «человеческие изображения», перевернутые вниз головой. Назначение их для собирателя осталось неясным²⁹.

В этой связи представляют интерес факты использования антропоморфного изображения в качестве оберега-охранителя от злой силы. В финляндской провинции Северная Карелия на месте лова рыбы на высоте 1—2 м на дереве или жерди устанавливали изображение человеческого лица в виде маски из двойного слоя бересты с вырезанными глазницами, носом и ртом, называвшееся *kalajumala* — «рыбный бог». Изображению приписывали способность ограждать место и орудия лова от сглаза и прочих напастей, так как пришедший с недобрыми намерениями сначала, независимо от своего желания, видел изображение, а потом уже сети или мережи³⁰. Вероятно, оберег существовал как от людей, так и от «нечистых» духов, насылаемых, по поверьям, колдунами. Изображение, таким образом, служило апотропеем, притягивало и «нейтрализовало» злую силу. Здесь функции *kalajumala* соотносятся с подобным же значением карсикко на тоне, которое выступало в роли «хозяина» (и охранителя) конкретного рыбного места.

Термином *kalajumala* называли в Северной Финляндии также обрезаемые на уровне человеческого роста деревья. Такие пни оставляли на местах удачного лова рыбы, верхняя часть их вытесывалась в виде перевернутого конуса. Деревья подобным образом обрубались и в случае удачной охоты, например, на оленя (*reugaratsas* — букв. «олений столб»). У саамов такие «столбы» известны как «заменители» каменных сейдов, им они поклонялись во время промысла. Этим деревянным сейдам часто придавалась грубая форма человеческой головы³¹. Фигура, вырезанная в дереве, представляла собой изображение духа-хозяина. По замечанию М. Норазуса, описывавшего культ умерших у финских саамов (материалы второй половины XVII в.), «изображение из дерева означает того человека (умершего. — А. К.), которому приносят жертву» («голову» и «шею» изображения обмазывали кровью жертвенного оленя)³².

Функция знака, указывающего на объект принесения жертвы, наиболее отчетливо проявляется в лопарском обычае установки антропоморфного изображения в рост умершего на могиле животного, предназначавшегося покойному на «том свете»³³. В материалах XVIII в. из Норвежской Лапландии имеется свидетельство,

что те изображения «богов», которые вырезались лопарями из пней деревьев, должны были в точности соответствовать определенным традиционным формам и размерам, для того чтобы каждый из «богов» мог определить ту жертву, которая предназначалась именно ему. Поэтому перед изображением требовалось вычерчивать «имя», т. е. соответствующий («родовой»?) знак³⁴.

На связь лопарских антропоморфных изображений с культом умерших указывают также материалы о «личинах» на надгробных крестах православных (кольских) саамов, опубликованные Т. В. Лукьянченко. Под нижней перекладиной креста, на могилах, относящихся к наиболее старым погребениям с сохранившимися надмогильными памятниками (рубежа XIX и XX вв.), были обнаружены изображения человеческого лица, вырезанные на поверхности уходящего в землю основания надгробия. На крестах, по сообщению местных жителей, вырезали личины для того, чтобы «обеспечить спокойную жизнь умершему» на том свете и «сохранить какую-то связь между умершим и его родственниками, которые всегда могли прийти на могилу и увидеться с ним»³⁵. Данная традиция была известна также и другим группам саамов, в том числе принадлежавшим к лютеранской церкви.

Одним из основных назначений карсикко умершего была его охранительная функция. Когда душа умершего, по поверьям, устремляется на поиски родного дома, то, увидев на карсикко соответствующие знаки (например, вырезанные инициалы покойного), останавливается и дальше этого места уже не движется³⁶. Здесь находят отражение представления о способе «привязки», некой нейтрализации «бродячей души» — тени умершего, представляющей опасность и причиняющей беспокойство живым (в особенности родственникам) в том случае, если не был соблюден полностью обряд похорон.

Наряду с поминовением в доме умершего, ритуальные действия, связанные с карсикко (в том числе трапеза или пожертвование корням дерева, что отражает, вероятно, более ранние представления, ср. карсикко на могиле), прежде представляли собой необходимый элемент похоронного обряда, способствуя беспрепятственному переходу умершего в другой мир, «закрепляя» за душой место обитания, привязывая ее к символическому «заместителю» — именному дереву с вырезанными на нем знаками — изображением или впоследствии заменившими его инициалами.

Рассмотренные материалы ставят в один ряд субъект действия с антропоморфным изображением, сделанным в особой ситуации на дереве, и позволяют предположить, что данное изображение являлось материализацией представлений о личном духе-охранителе, вероятно, ассоциировавшемся в народном сознании с умершим родственником.

Как следует из конкретных народных представлений, антропоморфное изображение могло принадлежать лишь умершему, собственное изображение (или вообще кого-либо из живых) исключалось, считалось грехом, могло принести значительный вред, если им воспользуются злые силы. Наряду с такими атрибутами, как волосы, ногти и пр., находившимися в соприкосновении с телом, любое

изображение несло в себе значительную долю жизненной силы и по законам магии подобия отождествлялось с конкретной личностью. Отсюда происходит, к примеру, боязнь фотографирования, неоднократно отмечаемая собирателями XIX и начала XX в. Что-то подобное человеческому изображению могло использоваться только в определенных экстраординарных условиях при сознательном обращении к сверхъестественным силам (например, при гаданиях на Святки). В северной Карелии записан рассказ об охотнике, сделавшем в лесной избушке из чурки «болвана» — «деревянного старика» и в шутку позвавшем его за стол. Результатом такого неосторожного обращения было якобы немедленное появление лешего. В свете вышеприведенных данных антропоморфное изображение на дереве (как, вероятно, и само карсикко, ср. «хуррикас» — синоним карсикко) в определенной кризисной ситуации, по замечанию собирателей, вырезаемое «для себя», могло быть только изображением или некой эманацией духа умершего (шире — представителя потустороннего мира), выступавшего в роли охранителя.

Обобщая сведения о рассмотренных типах карсикко, отметим, что вырезание знаков или затесывание ствола, обрубание ветвей или кроны, а также срубание всего дерева в основе своей сходны и связаны с нарушением целостности (ритуальная порча), что можно интерпретировать как определенный вид жертвоприношения (ср. обрубание карсикко у карел и вырубание «столбов» у лопарей по обету на местах промысла). «Обещанное» и посвященное предкам жертвенное дерево после нанесения особых знаков становится собственностью и как бы частью самого умершего предка, его представителем, играя роль посредника между людьми и потусторонними силами (к вырубленному однажды карсикко на тоне уже непосредственно можно обращаться с просьбой о ниспослании удачи). Примером может служить характерная для многих народов сакрализация посвященного (пожертвованного) божеству животного и отношение к нему как к представителю этого божества. Так, у эвенков посвященный божеству олень «сэвэк», снабженный знаками — тамгами этого божества (ненцы наносили тамгу кровью жертвенного животного), особо почитаем и носит на спине специальную сумку, в которой собраны шерстинки — души всех оленей (ср. ниже значения термина «хуррикас»).

Посвящение дерева предку порождает, в свою очередь, и те жертвоприношения, которые приносятся в священную рощу под карсикко (ср. обмазывание кровью «столба»), а также, вероятно, и стремление придать антропоморфный облик «заместителю» умершего предка. В этом своем качестве дерево, обладая определенной сакральной силой, может выступать и в роли духа-охранителя человека, находящегося на территории чужого рода, а значит, в сфере влияния потенциально враждебных сил.

Карсикко, наряду с пространственным переходом, выступает, вероятно, также в роли охранителя в критический период жизни человека, обеспечивая переход не только в пространстве, но и во времени. Смерть, свадьба, инициация, как известно, являются теми кризисными точками, когда человек теряет некое свое прежнее естество и приобретает новое. Характерно, что именно в эти моменты перехода

вырубается карсикко. Но что кроется за конкретным действием — обрубанием ветвей в столь разных обрядах? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть парадигму значений термина «хуррикас».

Термин *hurrikas*, как следует из вышеприведенных примеров, во многих случаях оказывался синонимом «карсикко» и обозначал либо обрубаемое дерево, либо несущее те же функции изображение. Как отмечалось, в Восточной Финляндии так называли и новоиспеченного члена молодежной группы, вырубавшего карсикко. Одним из основных значений слова *hurrikas* было «незнакомый, редкий гость, чужак». Термин известен также в значении «проситель», «нищий» — человек, в обмен на определенное угощение (например, чашку кофе) получающий рыбу на тоне, зерно, молоко и т. д. *Hurrikas* в Центральной Финляндии называли просватанную невесту, которая с сопровождающими собирала в домах деревни шерсть, масло, платки, рукавицы и прочее, что давали. Чужака, нищего и жениха также (в разных местах) зазывали *hurri*. По старым записям известно значение слова *hurri* как некоего мифологического, потустороннего существа. В Саво глагол *huristella* обозначал «колдовать, лечить колдовскими методами». *Huri(e)* — на большей территории КАССР и в Восточной Финляндии обозначал помешанного, находящегося «не в себе» человека³⁷.

Отметим, что большинство приведенных выше понятий объединяет в данном случае момент переходного состояния, отсутствие определенного качества, которое раскрывается наиболее отчетливо в связи с понятием «хуррикас» — «инициируемый», т. е. человек в момент смены социального статуса или в состоянии, связанном с вмешательством потусторонних сил, переходного периода «временной смерти», потери жизненной силы и покровительства духа-охранителя. О представлениях, связанных со свадьбой и состоянием человека в незнакомой местности, речь шла выше. Что же касается нищих, то уже отсутствие статуса и «рода-племени» вело к осознанию их неполноценности и как следствие — приписыванию им связей с потусторонним миром. Сумасшествие осознавалось как прямой результат вселения в тело человека «инородной души», потери покровительства предков в лице конкретного духа-охранителя, что доказывают и способы, применяемые при «лечении», — непосредственное обращение к покойникам с просьбой «отпустить» душу больного. Особое значение в этой связи приобретает зафиксированное в северной Карелии понятие «*olla huureissa*». Когда охотник или рыбак, впервые в сезон отправившийся на промысел, возвращался ни с чем, то данное его состояние определяли как «*tuli huureissa*» т. е. находится в пограничном состоянии. Этот же термин употреблялся в разговоре о девушке, не привлекавшей внимания парней на празднике и не участвовавшей в играх.

В обоих случаях речь идет об отсутствии у данных лиц того, что называется удачей. Понятие «удачи», «доли» (*osa*, *onni* и пр.) в народном сознании выделялось в некую конкретную и в то же время отвлеченную духовную субстанцию, от которой зависел ход человеческой жизнедеятельности (ср. «у каждого свое счастье»). Это понятие тесно переплеталось с представлениями о душе и духе —

покровителе (как «долю», так и предка-покровителя можно было изменить или поменять путем определенных ритуальных действий — смена имени и пр.). Для восстановления потерянной удачи (или предотвращения возможной неудачи) на промысле существовал ряд магических приемов, в том числе, как видно из вышеприведенных материалов, обет вырубания карсикко. Что же касается второго случая — отсутствия у девушки привлекающих парней качеств, то здесь, по традиции, необходимо было прибегнуть (в том числе при помощи растительности) к так называемому «поднятию лемби» — получению (или увеличению) путем воздействия на потусторонние объекты эротической силы, представления о которой во многом соотносятся с более общими понятиями «удачи» и «доли».

Исторической основой группы слов на *hu(r)*- в финском языке, как считает Р. Э. Нирви, является значение «волк» (*hurri*, *hurttä* — эвфемизм основного слова *susi*). Связано это явление с добрачными институтами молодежи и собиранием молодой даров (см. выше), что в Ингерманландии и на Карельском перешейке называлось *käydä susimassa* — «ходить волком»³⁸. Следует отметить, что и в Карелии невеста, впервые оказавшись в доме жениха, называет себя иносказательно «волком». Иносказания и элементы ряжения, применяемые в названиях и действиях участников свадьбы, инициации (ср. выше — «бык»), а в особенности в календарной обрядности, по-видимому, имеют целью скрыть под личиной или за подставным именем собственную сущность, которой в критический переходный момент в связи с присутствием потусторонних сил и отсутствием покровительства личных духов³⁹ грозит особая опасность. С другой стороны, представления о человеческой душе (или об одной из душ) в образе животного или птицы общеизвестны, и, возможно, что этот момент реинкарнации нашел отражение в обрядности. Таким образом, иносказания и ряжение, связанные с животным миром, могут оказаться подтверждением того, что в определенный сакральный период «душа», жизненная сила человека концентрируется в некоем обрядовом символе в образе какого-либо животного, которого изображают ряженные, или же просто в шерсти, шкурах, льне, пряже и растениях — неизменном и чуть ли не основном атрибуте ряжения и других обрядовых действий у разных народов. Представления о волосах, а шире — растительности как вместилище какой-то части жизненной силы общеизвестны⁴⁰. То же можно сказать и о хвойном дереве у финно-угорских народов⁴¹.

Одним из основных, не названных выше значений слова *hurtti* в Восточной Финляндии и Приладожской Карелии было «мохнатое, длинношерстное существо», даже *partahurtti* — «бородатый мужчина», а также *hurtti* в значении «длинная шерсть», «одежда из длинной шерсти», «длинношерстное животное» и т. п. *Hurrikas* называли в Суоярви рукавицы из конского волоса⁴². В разных районах Финляндии употребляют термин *hurtti*, когда говорят о мохнатой собаке, длинношерстной кошке, а также о козе или овце⁴³. Таким образом, в группе слов на *hu(r)*- значения «растительности» (в широком смысле) представлены довольно полно. Напомним, что основа *ka-*, возможно, также связана со значением «шерсть».

Учитывая особенности рассмотренного словарного материала, следует обратить внимание на термин с начальным *huu(hu)* в сложных словах *huunpügema*, *huunhaukko* (букв. «укус» *huu*) в значении «веснушка» или «синяя или черная точка на коже», которая появляется будто бы перед или после смерти близкого родственника. Выражение *jättää huun (hun) kunniaksi* (букв. «оставить в честь *hu*») означает «пропасть», «выбросить», «уничтожить» (ср. словосочетание *mennä hukkaan* — «пропасть», *hukkua* — «утонуть» в современном языке). Ю. Х. Тойвонен объединяет *hu(u)* с понятиями «душа умершего», «человеческая душа», находя ему соответствия в финно-угорских, германских и других индоевропейских языках⁴⁴. Следует отметить, что термины с начальным *hu-* (ср. *-uh*), обозначающие мифологических персонажей и их имена (в том числе олицетворяющие представления о человеческой душе), имеют широкое распространение⁴⁵ и связаны со звукоподражанием. Русское «дух — дыхание» и «душа» являются достаточно яркой иллюстрацией к этому. В таком же ключе, вероятно, следует рассматривать восклицание *hugaa* (фин.) и русское «ура» (ср. в обрядовом его применении на свадьбе и т. п.). Вероятно, с этой же основой связано карельское *huuhel'nikka*, *huh'lakka* (ср. рус: «хухельник, хухляк»). В словаре В. И. Даля приведен глагол «хухлякать» — «плакать, кричать по покойнику», что, во-первых, объединяет его с вышеприведенными значениями *hu(u)*, но, вероятно, также связано и со звукоподражанием, ср. кар. *huhuta* — «кричать» (фин. лит. *huutaa*). Итак, рассмотрение группы слов на *hu(r)* приводит к мысли, что практически все слова с этой основой были в раннеисторическом сознании связаны с представлениями о духе-покровителе, жизненной субстанции и человеческой душе в разных ее проявлениях.

Типологическое сходство, обнаруживаемое в разных обрядовых комплексах в действиях с так называемыми «сквозными» символами, может свидетельствовать только в пользу того, что эти обряды по своей религиозно-мифологической структуре едины и основаны на сходных мифологических представлениях. Такое сходство легко обнаружить, сравнивая вышеописанный материал о карсикко с некоторыми календарными обрядами данного региона.

В декабре, в Рождественский сочельник, в период, когда, по поверьям, умершие оставляли свои подземные жилища, выходили на поверхность земли и путешествовали по тундре, норвежские и шведские лопари находили в окрестностях поселения самую высокую сосну или ель (по материалам из Швеции — на расстоянии полета стрелы из лука), на соседнем с нею дереве на высоте вытянутой руки подвешивали «рождественскому люду» (умершим) берестяную посудину в форме лодки с рождественскими кушаньями, а на более высоком дереве с четырех сторон вырезали («величиной с поднос») изображения в виде круга с четырьмя полукругиями по сторонам его⁴⁶. На Рождество норвежские лопари на растущем недалеко от вежи дереве вырезали изображение человеческого лица, «мужской личины». Изображение, которое называлось *jollevakta* (*jolle* — Рождество), намазывали птичьим жиром⁴⁷. На севере Швеции «лодки» с пожертвованиями на Рождество устанавливали на ветках высоких елей. На дереве при

этом вырезали крест и, начиная от корня, ель обмазывали кровью оленя. Кровью обмазывали и берестяную посудину, на ней также вырезали кресты. В некоторых местах в Рождественский сочельник устанавливали двухметровое дерево, посредине которого оставляли ветки нетронутыми. Его обмазывали кровью, а на ветки вывешивали кусочки легких, сердца, языка жертвенного оленя (ср. установку подобных деревьев-карсикко на похоронах в Восточной Финляндии).

Эти описания дают ясное представление о той центральной роли, которую играло в период смены годовых циклов хвойное дерево-карсикко у лопарей. Из Алавиеска (Северная Финляндия) имеются сведения об установке карсикко на другой большой праздник — Пасху. В этой местности на пасхальной неделе устанавливали около проруби ель с обрубленными ветвями. Ствол был полностью очищен от коры, но верхушка с пучком веток оставалась нетронутой. В этой связи показательно сравнение с материалами по иртышским хантам. Во время жертвоприношений воде ханты у проруби устанавливали еловый столб, на котором было оставлено семь обрубок сучьев. Такое дерево было одной из форм хантыйского «мирового столба», т. е. «мирового древа», в различных вариантах присутствовавшего при совершении обрядов⁴⁸.

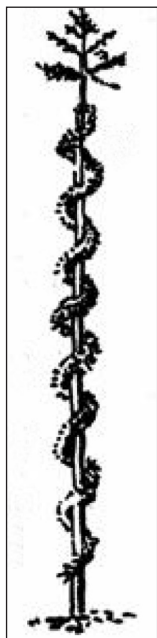


Рис. 8. «Дерево Иванова дня». Северная Финляндия. По: Holmberg U. Suomalaisten karsikoista

В районах Северной Финляндии на Иванов день во дворе дома устанавливалась ель, на которой были обрублены все ветви, кроме верхушки и нескольких веток посредине ствола. В отдельных случаях оставляли только вершину (рис. 8).

Карсикко устанавливали во дворе также на Рождество. В северо-западных районах страны на Иванов день и Рождество на тонких стволах еловых карсикко (saiko) чуть ниже вершины прикрепляли круг из веток с крестом посредине. Крест в круге устанавливали также на специальных жердях⁴⁹. Подобные высокие шесты с крестами в начале XVII в. путешественники наблюдали в Саво. В праздники под таким деревом приносили в жертву козу, бычка и овцу, смешивали кровь и лили в основание шеста, на импровизированный алтарь⁵⁰. Заметим, что еще в конце XIX в. в северной Карелии в д. Суднозеро нынешнего Калевальского района на празднике успения кровь жертвенных баранов выливали под крыльцо часовни в «священной роще».

В некоторых северных районах расселения русских и в Поволжье на Масленицу на особых дровнях возили большое хвойное дерево, обвешанное лоскутами материи и бубенцами. С. В. Максимов, описывая проводы Масленицы у русских, отмечает, что в саях вместе с девицей или чучелом Масленицы укрепляли сосновую или еловую ветку, украшенную разноцветными лентами. Перед сожжением чучела «снимают с елки ленты и платки и делят их между девушками»⁵¹. Заметим, что деление на части и разрывание обрядового чучела вообще характерно для русских.

Мировое дерево предстает в карельских и финских рунах в виде мифологического Большого Дуба, хотя известны и варианты, например, ель с «золотой верхушкой», взобравшись на которую, Илмаринен при помощи магического пения Вайнямейнена отправляется в Похьёлу. В рунах, записанных от М. Перттунена, идет речь о том, что Дуб срубают, а части его падают на все четыре стороны света (характерная деталь — мировое дерево определяет направления частей света). Далее говорится:

Если кто там поднял ветку, Тот нашел навеки счастье;
Кто принес к себе верхушку, Стал навеки чародеем,
Кто себе там срезал листьев, Взял для сердца он отраду⁵².

Животворная сила обрядового дерева — «заместителя» мифологического мирового дерева, концентрирующаяся в зеленых ветвях, проявляется и в вышеописанных действиях сидения на обрубленных ветках карсикко во время трапезы, которую организует иницируемый, а также в бросании веток в подол молодой. Хвойные ветки (согласно произносимым при этом словам) способствуют семейному счастью и рождению детей. Это свойство хвойных веток, хвои — увеличение плодovitости — зафиксировано в представлениях северных карел. Во время Святок хвойное помело, которым обметали под печи, относили в хлев: «тогда овцы ягнились в следующем году»⁵³.

Идея древесной ветви как вместилища души досконально разработана Дж. Фрэзером⁵⁴. Интересно, что имеются и прямые указания на эту связь. Так, в Дмитровском крае в Подмоскowie, по материалам А. Б. Зерновой, в ветки, которыми украшают стены и передний угол избы на Троицу, по местным поверьям, вселяются души умерших родственников⁵⁵.

Обрубание ветвей (жизненной силы), срубание обрядового дерева, как и жертвоприношение священного животного, в обрядовом отношении типологически сходны и представляют собой действие, производящееся в той или иной переходной или кризисной ситуации в целях восстановления разрушенного миропорядка, сотворения новой жизни, получения необходимой жизненной энергии на будущее.

Примечания

¹ См., например, статью «Дерево мировое» в энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1980. Т. 1. С. 398—406). Одна из первых обобщающих работ на эту тему — *Holmberg U. Elämän puu*. Н., 1920.

² Толстой Н. И. Из грамматики славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. 15. С. 57—69; Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Бернштам Т. А. Обряд «расставание с красотой». (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Сборник музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Л., 1982. Т. 38. С. 43—66) и др. работы.

³ Virtaranta P. Vienen kylä kiertämässä. Helsinki, 1978. S. 237.

⁴ Virtaranta P. Vienen kansa muistelee. Н., 1958. S. 735; Idem. Vienen kylä kiertämässä. S. 186.

⁵ Virtaranta P. Vienen kylä kiertämässä. S. 18.

⁶ *Vilkuna K.* Työ ja ilonpito. H., 1946. S. 107.

⁷ Районы Восточной Финляндии, некогда населенные карелами и близкородственными им племенами (саво), сохраняли в своей традиционной культуре еще в недавнем прошлом множество характерных (и весьма архаических) черт, прямо соотносимых с традициями карел Карельской АССР. По районам Восточной Финляндии имеются более ранние литературные и архивные сведения.

⁸ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen jumalan palvelus. Helsinki, 1894. S. 41; *Vilkuna K.* Työ ja ilonpito. S. 110.

⁹ *Ibid.* S. 41.

¹⁰ *Paulaharju S.* Kiveliöitten kansaa. H., 1937. S. 331.

¹¹ *Nirvi R. E.* Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa. Helsinki, 1982. S. 84 (Suomi, 123:3).

¹² *Ibid.* S. 6.

¹³ *Krohn K.* Suomalaisten runojen uskonto. H., 1915. S. 169.

¹⁴ *Vuorela T.* Kansanperinteen sanakirja. Porvoo; Helsinki; Juva, 1979. S. 293; *Nirvi R. E.* Op. cit. S. 86.

¹⁵ *Vuorela T.* Op. cit. S. 85, 92.

¹⁶ В Восточной Финляндии, где кладбища находились, как правило, у церквей и могли быть на значительном расстоянии от населенного пункта, похоронная процессия, двигавшаяся по воде на лодках, останавливалась на каком-либо мысу, где вырубалось карсикко в память о покойном (*Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 40).

¹⁷ *Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä 3. H., 1964. S. 201—202.

¹⁸ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 38—39.

¹⁹ *Ibid.* S. 38—39.

²⁰ *Ibid.* S. 36.

²¹ *Kemppinen I.* Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. H., 1967. S. 36.

²² О производстве предметов культовой утвари в Даниловском монастыре см., например: *Круковский М. А.* Олонецкий край. Путевые очерки. СПб., 1904. С. 193 и сл.

²³ Ср. в соседних районах у русских — «иконка того святого, имя которого носил умерший» (*Ополовников А. В.* Русский Север. М., 1977. С. 82).

²⁴ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 40.

²⁵ *Vuorela T.* Op. cit. S. 145.

²⁶ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 79; *Nirvi R. E.* Op. cit. S. 87.

²⁷ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 40.

²⁸ *Harva U.* Suomalaisten muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1948. S. 358. Так же поступали на удачных промысловых местах эвенки, которые снимали с дерева часть коры и вырезали на стволе схематичное изображение бородатого человеческого лица (Там же. С. 358). Антропоморфные изображения, вырезавшиеся на стволе растущего дерева, известны также у саамов, европейских и сибирских ненцев, хантов, алтайцев и других народов Евразии.

²⁹ *Lönnrot E.* Elias Lönnrotin matkat. Helsinki, 1902. S. 103.

³⁰ *Vuorela T.* Op. cit. S. 128.

³¹ В Северо-Восточной Финляндии такие «столбы» еще в XIX в. можно было встретить в лесу, на тонях, на местах жемчужного промысла, охоты на оленей. Местное население, которое в какой-то степени сохранило традицию вырубания «столбов», считало их «богами» живших здесь ранее лопарей. По преданиям, лопари перед началом лова рыбы (ср. карсикко) давали обет вырубить изображение «бога», если получат большой улов. То же делали при добыче оленя. В рыбных местах по берегам рек «столбы» стояли группами — до десятка и более в одном месте. На р. Юмисъёки на них были вырезаны даты и родовые знаки, а также буквы латинского и русского алфавитов. Самые ранние даты приходились на 1763 и 1789 годы, оба столба были снабжены русскими прописями (*Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen. S. 77).

³² *Holmberg U.* Lappalaisten uskonto. Helsinki, 1915. S. 38.

³³ *Ibid.* S. 18.

³⁴ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 76.

³⁵ *Лукьянченко Т. В.* О некоторых особенностях погребального обряда Кольских саамов // Природа и хозяйство Севера. Мурманск, 1981. Вып. 9. С. 94.

³⁶ *Kemppinen I.* Op. cit. S. 44, 104.

³⁷ *Nirvi R. E.* Op. cit. S. 79—102; *Vilkuna A.* Hurri-pesye.— *Virittäjä*, 1952, N 1. S. 22—30; *Vuorela T.* Op. cit. S. 85.

³⁸ *Nirvi R. E.* Op. cit. S. 94.

³⁹ Ср. зафиксированное у карел представление об отсутствии личного духа-охранителя в период Святков.

⁴⁰ Из последних работ на эту тему см.: *Конкка V. C.* Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах // *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск, 1978. С. 71—94; *Бернштам Т. А.* Указ. соч. С. 57 и др.

⁴¹ *Рухтер Е. В.* Некоторые особенности погребального обряда сету // *Советская этнография*. 1979. № 2. С. 116—128.

⁴² *Vuorela T.* Op. cit. S. 85.

⁴³ *Nirvi R. E.* Op. cit. S. 89—90.

⁴⁴ *Suomen kielen etymologinen sanakirja*. H., 1955, 1. S. 83; *Vuorela T.* Op. cit. S. 86.

⁴⁵ Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. Указатель.

⁴⁶ *Holmberg U.* Lappalaisten uskonto. S. 21.

⁴⁷ *Ibid.* S. 21.

⁴⁸ *Holmberg U.* Elämän puu. S. 30.

⁴⁹ *Hautala J.* Tervaristi, rautarengas,— *KV. H.*, 1941—1942, N 20—21. S. 76—77.

⁵⁰ *Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen... S. 44.

⁵¹ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 370; *Пронн В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 56—57.

⁵² Калевала / Пер. Л. Бельского. В последней строке стиха (см. выше) речь идет о лемпи (*SKVR*, IV, 2. S. 431).

⁵³ *Virtaranta P.* Vienen kansa muistelee. S. 581.

⁵⁴ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983.

⁵⁵ *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // *Советская этнография*, 1932, № 3. С. 30. Богатый материал в этом отношении дают обряды и верования удмуртов о воршуде — семейном охранителе, связанном с умершими. Часто воршуд представлял собой лишь пучок еловых ветвей. В статье не используются материалы по приволжским финно-уграм и сибирским народам. Много типологически сходных действий обнаруживается также у русских.

ОСВОЕНИЕ ЖИЗНЕННОГО ПРОСТРАНСТВА: ПАНОЗЕРСКИЕ КАРСИККО

(Ранее опубликовано: *Панозеро. Сердце Беломорской Карелии* / Под ред. А. Конкка, В. П. Орфинского. Петрозаводск, 2003. С. 214—230).

В ходе полевых исследований 1999—2000 гг. в селе Панозере и его окрестностях были обнаружены многочисленные *карси́кко* (от глагола *karsie* — обрубить сучья) — особым образом отмеченные хвойные деревья, внешними признаками которых являются обрубленные сучья или затесы на стволах, а также вырезанные в коре деревьев различные знаки. Речь идет о явлении, которое в значительной своей части связано с древними мифологическими представлениями о строении окружающего мира¹.

Функциональная парадигма описываемого явления на территории таежной зоны Северной Европы, от Северной Норвегии и Северной Швеции на западе до Приуралья на востоке, достаточно широка, но частично исследована в исторической перспективе лишь на финских и северно-карельских материалах². Карси́кко вырубалось в ходе погребальной, свадебного или календарных обрядов, помимо этого, в северной Карелии зафиксировано обрубание веток на ели уходящим на войну рекрутом (типологически сходные обычаи отмечены также в Вологодской, на северо-востоке Архангельской области и в Удмуртии). В некоторых местностях центральной и восточной Финляндии карси́кко символизировало своеобразную инициацию, когда достигший определенного возраста участник молодежного коллектива, впервые покидая пределы родовой территории, на границе двух волостей выставлял угощение для своих попутчиков, сидя на ветвях им самим или его спутниками обрубленного дерева. В северной Карелии для невестки, впервые принимавшей участие в земледельческих или сенокосных работах на землях рода мужа, на пожне или пожоге вырубалось карси́кко, после чего, в качестве ответного дара, невестка угощала присутствующих ритуальной кашей и стряпней. Близки перечисленным выше обычаям и некоторые так называемые рыболовные и охотничьи карси́кко, когда дерево обрубалось новым членом промысловой артели на месте улова рыбы или было связано с первой охотничьей добычей. В Северной Финляндии и Северной Швеции зафиксированы обычаи вырубки карси́кко впервые прибывшим в определенную местность человеком, что делалось уже независимо от его занятий или возраста³.

Помимо общей для карси́кко семантики как знака, сделанного в память о важном для личности или коллектива событии, функционально вырубка карси́кко в вышеприведенных случаях можно классифицировать как принесение жертвы духам-хозяевам данной местности, вызванное освоением вновь прибывшими определенной территории. Так, одна из основных функций карси́кко — когнитивная, связанная с познанием и освоением некоего пространства, обнаруживается в обычаях новопоселенцев Северной Похъянмаа в Финляндии, которые, по материалам Кустaa

Вилкуна, определив место строительства нового дома, прежде всего, отмечали с помощью зарубок и обрубания сучьев хвойное дерево. Впоследствии это дерево сохраняли.

Охранительные функции карсикко (изначально, вероятно, связанные с идеей жертвоприношения), а также мифологическая роль как определителей границ освоенного и неосвоенного пространства, одновременно являющихся медиаторами между человеческим и потусторонним мирами (в особенности это касается карсикко умершего, см. ниже), на карельских материалах проявляются не только в случае строительства отдельного дома, но и при освоении территории, необходимой для существования целой общины. В деревне Карельская Масельга на Сегозере в 1974 г. участниками советско-финляндской исследовательской группы было обнаружено несколько старых сосен, в коре которых на уровне человеческого роста и выше были вырезаны полутора-, двухметровые восьмиконечные кресты. Все они находились на некотором расстоянии от деревни, у полей и пожень, как бы обрамляя ее со стороны суши. Один из крестов был вырезан в коре дерева, стоящего у входа на кладбище, которое было расположено напротив деревни, на другой стороне залива. Местные жители рассказывали, что некоторое время назад в деревне проживал старик, который ежегодно обновлял кресты на соснах, объясняя свои действия тем, что кресты якобы охраняют деревню от действия злых сил. Попутно здесь следует заметить, что крест (в том числе его древнейшая форма — косой крест) на всей территории бытования карсикко в функции магического, охранительного знака достаточно часто встречается вырезанным на стволе дерева, в частности, на кладбищах или на подходах к нему, на местах гибели людей. Но крест на дереве можно встретить и на перекрестках старых промысловых троп, на рыболовной тоне или на местах отдыха в лесу около дорог.

Материалы автора из районов средней и северной Карелии свидетельствуют о том, что карсикко на мысах и берегах озер вкупе с подобными же особо отмеченными деревьями на кладбищах (которые часто находились на островах или мысах, на берегах водоемов, по отношению к поселению — «за водой», на некотором от них расстоянии) отграничивали освоенную человеком, «окультуренную» территорию от остальной, не освоенной или мало освоенной, «природной» среды. Кроме того, ими были отмечены и сакральные точки территории — карсикко часто можно и сейчас обнаружить у церквей и часовен, не говоря уже о кладбищах. Сакральными в исторической ретроспективе, вероятно, являлись и некоторые особенные или выделяющиеся на местности природные объекты, у которых, по древним представлениям, могли быть особые духи-хозяева. Не секрет также, что многие церкви и часовни построены именно на таких местах, в бывших священных рощах, у почитаемых камней или родников и т. д. Подобное вышеописанному расположение карсикко на местности характерно и для северно-карельского села Панозера*.

* Первые сведения о карсикко на бывшем панозерском погосте (на прицерковном кладбище) были получены автором в 1995 году в виде фотографий и устных описаний, сделанных участниками экспедиции Музея Кайнуу Хейкки Рюткёля и Натальей Поздняк, что послужило отправной точкой для дальнейших исследований.

Особый интерес для нашей темы представляют панозерские кладбища. Имеются сведения о трех кладбищах, из которых одно и поныне действующее кладбище в местечке Миеккакангас (*Miekkakangas*) выше по реке, второе — у церкви, с 1905 г. не действующее, но с сохранившейся кладбищенской рощей, о третьем же имеются только устные упоминания. Место третьего кладбища, находившегося на наиболее возвышенном месте островной части деревни, показывал автору в 1999 г. Илья Мельгин. Перед домом Мельгиных расположен песчаный холм с вырытыми в нем частично заброшенными картофельными ямами. По преданию, на холме некогда находилась часовня. **На территории между холмом и домом Мельгиных**, по утверждению Ильи Мельгина, было кладбище, т. к. при вспахивании расположенного здесь картофельного поля в земле неоднократно находили небольшого размера (возможно, детские) человеческие кости. О существовании кладбища у дома Мельгиных рассказывал автору также Д. П. Попов (1928 г. р.), жители Острова М. Г. Попова (1933 г. р.) и М. Д. Свинко (в девичестве Филиппова, 1920 г. р.). А. Г. Карбасникова (1922 г. р.) утверждала, что часовня, по рассказам стариков, сгорела во второй половине XIX в., **так как на памяти ее матери часовни на Острове уже не было.**

Напротив предполагаемого места часовни, в части деревни, называемой Маннер (*tanner* — материк), в старой кладбищенской роще находится частично сохранившееся здание Ильинской церкви. Относительно выбора места строительства церкви существует предание, соотносимое с некоторыми подобными образцами словесности на более широкой прибалтийско-финской территории⁴.

Кладбищенская роща вокруг церкви, называемая Куусикко, т. е. «ельник» (*kuusikko* и *männikkö* — «сосняк» — обычные для карел наименования кладбищ), сохранилась достаточно хорошо, не считая ее северо-западного угла, где в начале XX в. стояла колокольня и, как видно по старым фотографиям, несколько больших елей-карсикко с обрубленными почти до самой вершины ветвями. Многие сохранившиеся старые деревья в роще носят на себе следы зарубок на стволах, ветви некоторых из них обрублены топором на определенном расстоянии от ствола и т. д. Наибольшее количество отметин находится на соснах юго-западной окраины кладбища. Здесь у некоторых сосен ветви с северо-восточной, восточной и юго-восточной сторон обрублены на высоте до 8 м от земли, причем не у основания ветвей, а на некотором расстоянии (до одного метра) от ствола. Рядом, в южном направлении от здания церкви, находятся две сосны, на стволах которых топором вырезаны большие восьмиконечные кресты. Толщина наросшей в течение десятилетий по краям фигур заболони на деревьях указывает на то, что кресты могли быть вырезаны в конце XIX — начале XX в. Один из крестов изображен неправильно — косая перекладина креста наклонена в противоположную сторону. На этом кресте, который находится на уровне головы человека, видны следы более поздних зарубок и надрезов. Второй, четко обрисованный и правильно ориентированный восьмиконечный крест, вырезан довольно высоко, примерно в 2,5 м от поверхности земли.

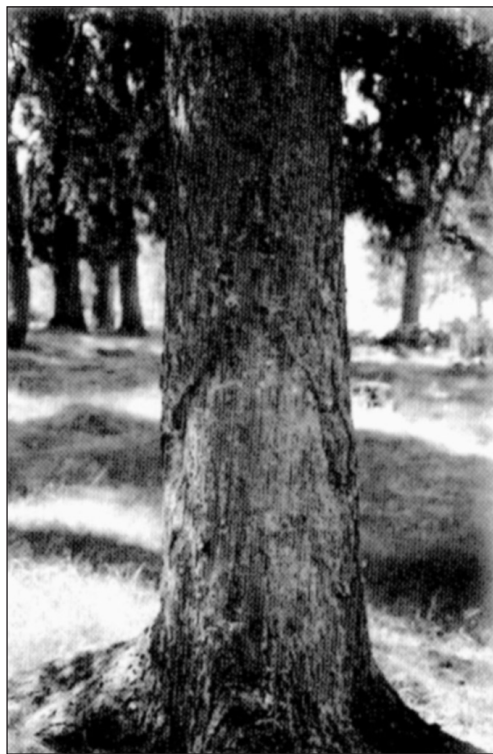


Вид на Куусикко и Ильинскую церковь с востока.
Фото Н. Поздняк. Панозеро, 1999 г.

Во взятom Н. Е. Поздняк в 1995 г. интервью старейшая жительница Панозера А. К. Елисеева (1909 г. р.) рассказывала, что в прежнее время прибывавшие на праздник из других деревень родственники жителей Панозера оставляли «память о празднике», вырезая (а может быть, обновляя? — А. К.) кресты на соснах около церкви. В связи с этим сообщением возникает вопрос: не лежит ли в основе этих действий упомянутый выше обычай делать карсикко впервые прибывшему на праздник родственнику? Но почему карсикко делалось именно на кладбище? Делалось ли оно в связи с посещением могил родных (непременной частью «программы» любого престольного праздника)? Эти вопросы пока остаются без ответа. По крайней мере, то, что обрубание ветвей или вырезание каких-либо знаков на кладбищенских деревьях было ритуальным действием, не подлежит сомнению, т. к. на карельских кладбищах еще относительно недавно действовал неписанный закон, по которому на кладбище ничего не позволялось трогать — ни ломать ветви, ни собирать ягод, ни даже убирать упавшие сухие стволы деревьев. Лишь вырубание карсикко, казалось бы, шло вразрез с общепринятой традицией. Однако известно, что ритуал как во временном, так и в акциональном аспектах был исключением из обыденной жизни, поэтому вырубание карсикко на кладбище можно назвать ритуальным нарушением табу (обыденных запретов), т. е. сакральным действием, связанным с особенным, вневременным и внепространственным характером ритуальных действий. В любом случае, карсикко на кладбищах или вблизи них, с помощью которого душа покойного осуществляла переход в потусторонний мир (карсикко умершего)⁵, в описываемой здесь форме встречается на обширных пространствах Северной Европы, включая Скандинавию и Финляндию. Что же касается Русского Севера, то, судя по результатам полевых исследований автора, ареалы карсикко умершего охватывают историческую карельско-вепсскую территорию от Новгородской (Валдайский район), Вологодской



Крест на сосне в южной части Куусикко. Фото Н. Поздняк, 1995 г.



Антропоморфное изображение на ели в Куусикко. Фото Н. Поздняк. Панозеро, 1995 г.

(Белозерье и восточные районы Вологодской области) и Ленинградской областей до южных районов Мурманской области включительно. Та же ситуация наблюдается в Архангельской области — в Онежском районе, а по литературным сведениям — в Пинежье⁶. Экспедиционные материалы автора 2000—2001 гг. позволяют утверждать, что карсикко умершего на кладбищах имеет широкое распространение также на территории Республики Коми.

Возвращаясь к панозерскому Куусикко, следует отметить присутствие там еще одной особенной детали. На западной стороне кладбища в 1995 г. Хейкки Рюткёля сфотографировал вырезанное на стволе старой ели и частично заплывшее смолой изображение, которое он интерпретировал как контур человеческой фигуры. На стволе примерно в полутора метрах от земли явственно проступает ромбической формы голова и две полуопущенные «руки», а две продолговатые выемки в нижней части изображения можно трактовать как обозначение ног. Фигура вырезана на северной стороне дерева. Антропоморфные изображения на стволах деревьев, встречающихся в лесах Беломорской Карелии и Северной Финляндии, известны как по рассказам путешественников (начиная с Элиаса Лённрота), так и по более поздним материалам. В 1980—1990 гг. по обе стороны границы было сделано несколько таких находок. По сведениям финского собирателя начала XX века Самули

Паулахарью, полученным в северно-карельской деревне Бойница, изображение человеческой фигуры или головы, называемое хуррикас (*hurrikas*), функционально заменяло собой карсикко с обрубленными ветвями, т. е. представляло собой одну из форм этого многогранного явления.

Если в панозерском Куусикко последнее захоронение произошло в 1905 г., когда там опустили в землю, по словам Е. С. Пожарского, тело его прадеда Калистрата, ходившего по церковным делам в Новгород (на прицерковном кладбище, по сведениям М. Г. Поповой, по крайней мере в последние десятилетия перед революцией, хоронили только причт и жителей села, имевших особые заслуги перед церковью), то кладбище в местечке Миеккангас, находящееся в километре от села вверх по течению реки на запад — действующее кладбище с множеством сохранившихся как старых, так и подновленных в русле традиции крестов и столбиков (в Куусикко не сохранилось намогильных сооружений). С названием Миеккангас (*miekka* — меч, *kangas* — ровное место в сухом бору) связана местная легенда, восходящая, вероятно, к событиям конца XVI в., времени частых шведских нашествий. Один из вариантов легенды записан автором от Л. А. Бабкиной: «Шведы откуда-то узнали, что больно хорошая церковь здесь, пришли и говорят: недолго ты тут красоваться будешь, мы тебя сожжем! Ну, тут и стали биться с местными мужиками на Миеккангас — мечами еще тогда бились. Церковь была Ильи Пророка. А Бог-то как услышал, что церковь собираются спалить, так и ослепил всех шведов. Воткнули они свои мечи в Миеккангас да и ушли оттуда, кто уцелел. Очень красивая, говорят, церковь раньше была» (запись А. Конка 25.02.2000).

По другому варианту легенды, записанному Виено Федотовой в 1970 г. от Федосьи Николаевны Поповой (1890 г. р.), шведов наказывает слепотой именно Илья Пророк, на церковь которого посягают захватчики. Погибших в сражении шведов закапывали тут же на поле брани. Таким образом, они были первыми захороненными на будущем кладбище Миеккангас⁷. Это, однако, еще не значит, что Миеккангас стали использовать как кладбище с XVI в. Вероятнее всего, наиболее древним местом захоронения панозерских жителей является Куусикко. Два относительно небольших кладбища — у часовни на острове и у церкви на материке — вполне могли соответствовать потребностям села еще в XVIII — начале XIX в., лишь позже, при значительном увеличении населения и сплошной застройке (до 100 домов в начале XX в.) сельское кладбище пришлось перенести на новое место и уже на некоторое расстояние от села. Наиболее подходящим для этой цели оказалось легендарное Миеккангас. Находящееся на высоком берегу реки, по отношению к селу — за водой (от материковой части деревни оно отделялось болотистым заливом), поросшее старым хвойным лесом (с преобладанием сосны), на сухом песчаном грунте и доступное для основного вида транспорта — водного, Миеккангас соответствовало как религиозно-мифологическим, так и чисто практическим требованиям для устройства карельского кладбища.



Сосна с зарубками у входа на кладбище Миеккангас. Фото А. Конкка. Панозеро, 1999 г.



Крест на сосне на кладбище Миеккангас. Фото А. Конкка. Панозеро, 1999 г.

Традиционность, выражающаяся в выборе места для кладбища Миеккангас, в оформлении на нем могил (здесь, по рассказам местных жителей, были и «домовины» (grobniicat), «намогильные домики», широко распространенные в прошлом в Беломорской Карелии⁸, проявилась и в традиции вырубания карсикко. Первые сделанные топором отметки на деревьях встречаются уже на подходе к кладбищу. При подъеме на возвышенность со стороны речного берега (откуда несли гроб с покойником, переправившись из села на лодке) находится высокая, почтенного возраста, отдельно стоящая у дороги раздвоенная сосна, со всех сторон испещренная зарубками различных форм и размеров от самых корней до высоты человеческого роста. Более десяти снизу находящихся ветвей ее обрублено топором, причем с восточной стороны оставлены длинные (около метра) их комли. С южной стороны на уровне около 180 см от земли в стволе вырезана плоская и неглубокая выемка, вероятнее всего, для иконы. У входа на кладбище, сбоку от основных ворот находится сосна, которая также отмечена несколькими зарубками. Интересно, что на дереве, поверх старых сделаны абсолютно свежие, новые затеси. На фотографии слева видно, что сделавший зарубку человек стесал часть поверхности внутри старой зарубки, таким образом, лишь подновив ее. Подобное обновление

старых затесов на деревьях при входе на кладбище — современная тенденция развития традиции карсикко, которая отмечена автором и в некоторых других деревнях на севере Карелии (например, в Пизьмогубе и Кимасозере). На самом кладбище Миеккангангас у могил свежих зарубок на деревьях не обнаружено, но сохранилось около двух десятков старых, частично заросших корой затесей.

На кладбище Миеккангангас также имеются свои, вырезанные в коре дерева, кресты. Один из них, четырехконечный, вырублен на сосне в северо-западной, старой части кладбища. Длина креста около 30, ширина 15, а толщина 5—6 см. Второй крест, восьмиконечный, вырезан (прочерчен ножом) на относительно молодом дереве в новой, юго-западной части кладбища.

На северной стороне кладбища привлекает взгляд старая полувысохшая ель, многие ветки которой с восточной и северо-восточной сторон были обрублены, причем на стволе оставлены полуме-тровые их основания. На западной стороне дерева сохранилась лишь одна ветка, которая ныне представляет собой нечто вроде второго ствола, все остальные ветви обрезаны под самый корень. Среди других деревьев, носящих следы подобной «обработки», обращает на себя внимание сосна, находящаяся на северной окраине кладбища, у спуска к реке. Вершина ее на уровне около 1,5 м была некогда обрублена топором (в развилке ветвей на месте основного ствола сохранился высохший обрубок верхушки), после чего окружавшие высохшую вершину ветви начали расти вверх, но две из них были впоследствии также отрублены, и лишь одна, с северо-восточной стороны дерева, была оставлена. Огибая засохшую вершину, она стала расти в вертикальном направлении, заменив собой обрезанный ствол. По этому поводу следует заметить, что дерево с обрезанной вершиной представляет собой, вероятно, наиболее древнюю форму карсикко умершего и чаще всего встречается именно на кладбищах. Свою аналогию подобное, по форме своей лирообразное (когда на стволе с обрезанной вершиной оставлено две ветви по бокам), дерево имеет, по наблюдениям автора, на кладбищах Удорского района Коми*.



* Ср. вожа пу — «дерево с развилкой»¹¹.

К сожалению, мы не умеем расшифровывать знаки на деревьях до такой степени, чтобы «читать» эти древние «письма», как, по некоторым сведениям, еще в конце XIX века могли делать иные старожилы северно-карельских деревень, когда человек, встретив карсикко в лесу, мог по конфигурации обрубленного дерева и по тому, на какую часть света были ориентированы те или иные ветки, определить, кто, по какому поводу и при каких обстоятельствах сделал карсикко. В нашем распоряжении имеется лишь некоторый набор по большей части предполагаемых значений относительно оставляемых на карсикко ветвей и их ориентации (например, известно, что одна ветка, оставленная на обрубленном участке ствола, может указывать то направление, откуда появился впервые прибывший в данную местность человек, но, с другой стороны, подобные ветви указывали на наличие в живых родителей сделавшего карсикко и т. п.). Ориентация света в древних промысловых культурах имела существенное мировоззренческое значение (в более поздних традициях она наиболее явно проявляется в ориентации культовых сооружений — церквей и часовен). Одним из сохранившихся до нашего времени в традиционной культуре фактов подобного рода (в силу известной консервативности похоронного обряда) является ориентация захоронений и надмогильных сооружений, что имеет непосредственное отношение к теме карсикко умершего. Автором неоднократно было замечено, что многие карсикко на карельских кладбищах своими частично обрубленными ветвями направлены на север, что соответствовало стадильно ранней ориентации захоронений в сторону страны мертвых*. Однако со временем ориентация могил менялась: вначале умерших хоронили преимущественно ногами на север (пример тому — захоронения в курганах летописной веси X—XI вв.). Затем появилась смешанная ориентация, в том числе хоронили ногами на юг⁹. И, наконец, по мере христианизации меридиональные захоронения все чаще стали заменяться широтными по направлению запад — восток. Карсикко умершего, в некотором смысле, можно назвать древнейшим могильным сооружением (на некоторых небольших кладбищах встречается одно, как бы «коллективное» карсикко — высокое дерево с обрубленными ветвями), ориентация которого сохраняет связь с картиной мира, восходящей к представлениям человека доисторической эпохи.

В августе 1999 г. автором совместно с сотрудницей Музея Кайнуу Хеленой Лонкила и в сопровождении жителя Панозера Г. Г. Дементьева было предпринято обследование восточной части озера Панозеро и окрестностей порога Ламбиливо на реке Кеми (см. карту-схему на стр. 201). В результате на мысу Ристиниemi (*Ristiniemi*) — Крестовом и на острове Вилуадсуари (*Viiluadsuari*, вероятно, от кар. *viilla* — кроить, разрезать, ср. *viillättyä* — направлять) был обнаружен ряд деревьев с различными знаками на стволах. В массиве леса на мысу Ристини-

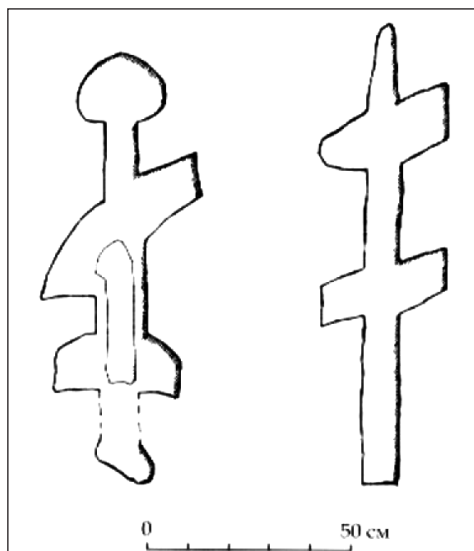
* Ср., например, указания на это направление света, встречающиеся в карельской эпической поэзии и свадебных песнях калевальской метрики. Это прежде всего свадебная песня «Летел орел с северо-востока», некоторые детали в описаниях путешествий героев в иной мир (железный тын «от земли до неба») и т. д.

еми нашлось несколько сосен с зарубками разной формы. На некотором расстоянии от берега, ближе к северо-западной оконечности мыса находились две сосны с затесами, на поверхности которых ножом были вырезаны знаки — начинающиеся с «Л» инициалы (вторая буква почти полностью осталась под наросшей корой) и крест (в виде буквы Х). Как впоследствии выяснилось из рассказа М. Д. Свинко, на северо-восточной оконечности Ристиниеми еще в 1930-е гг. стоял большой деревянный (так называемый поклонный) крест. Вероятно, это сакральное место и было отмечено косым крестом на дереве.



Западная оконечность острова Вилуадсуари с соснами-карсикко. Фото А. Конкка. Панозеро, 1999 г.

При приближении к острову Вилуадсуари, находящемуся непосредственно перед началом порога Ламбиливо и разделяющему реку на два рукава, правый из которых носит название Бабья Карежка (Afeankorke), на выступающем навстречу течению реки мысу и вдоль берега Бабьей Карежки еще издалека был виден десяток старых сосен, на которых нами впоследствии было найдено множество различных знаков. Помимо коротких и широких, а также узких, вытянутых в длину на 1 м (уже зарастающих) зарубок, на растущих и сваленных деревьях было обнаружено пять вырубленных в стволах восьмиконечных крестов различной величины и состояния сохранности. Один из них пострадал от пожара, другой на упавшем дереве был испорчен сделанными сверху затесками, третий на ели частично покрылся смолой, но два креста на растущих деревьях сохранились практически в своем первозданном виде. Самый большой из них был вырублен со стороны Бабьей Карежки (вероятно, наиболее используемой для прохода лодок речной протоки) и имел высоту 106 и ширину 39 см. Верхняя часть его была оформлена в виде луковицы. В промежутке между средней косой и нижней прямой по-



Кресты на деревьях о. Вилуадсуари. по
обмерам Х. Лонкила, 1999 г.



Крест, вырезанный на сосне, располо-
женной на берегу пролива Бабя Кареж-
ка. Фото А. Конкка. Панозеро, 1999 г.

перечинами, внутри фигуры сделана све-
жая затеска длиной 35 см. То есть здесь,
как и на кладбище, налицо было обновле-
ние знака на карсикко. Помимо тех карсик-
ко, которые находились на мысу и по бере-
гу Бабьей Карежки, на некотором отдале-
нии от других, уже на левом берегу остро-
ва стояла старая, частично засохшая ель.
На дереве в северо-западном направлении,
т. е. «лицом» к левой от острова протоке,
был вырезан крест. По направлению меж-
ду востоком и северо-востоком на этом де-
реве сделан широкий затес в рост челове-
ка. В том же примерно направлении ниже
по реке открывался порог Ламбиливо. Та-
ким образом, деревья со знаками нахо-
дились на обоих берегах рассекающего
воды Кеми острова Вилуадсуари. Выре-
занные на них кресты и затеси были на-
правлены в разные стороны света и «охва-
тывали» всю речную акваторию перед по-
рогом Ламбиливо.

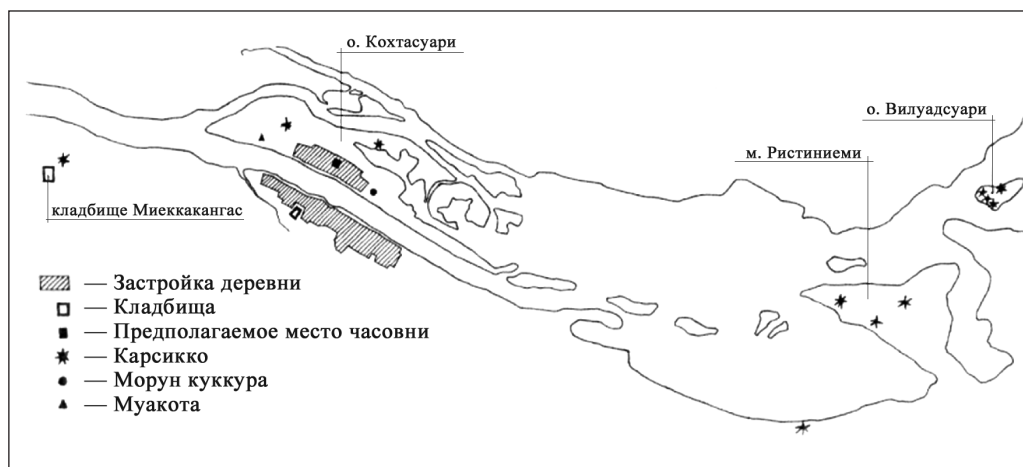
Как же местные жители объясняли
значение вырезанных на деревьях кре-
стов? Далеко не все знали об их суще-
ствовании. Некоторые предполагали, что
кресты вырезаны тогда, когда на остро-
ве стали оставлять на летний выпас овец.
Кресты в данном случае должны были
охранять овец во время грозы от молнии.
Другие добавляли, что кресты могли сде-
лать попавшие на остров и спасавшиеся
там от грозы путешественники. Предла-
гали также версию навигационного зна-
ка: когда по реке сплавляли на лодках
сено, то лодки были перегружены и сле-
довало соблюдать осторожность. Во из-
бежание неприятностей крестами буд-
то бы метили фарватер. Кресты на дере-
вьях, по мнению М. Д. Свинко, выреза-
ли после войны, до войны же, как отме-
чалось выше, на мысу Ристиниеми стоял

большой поклонный крест. М. Д. Свинко рассказала, что озеро Панозеро было своего рода этапом во время движения вниз по порожиистой Кеми. Даже на сплаве, когда в районе Вилуадсуари отправляли вниз по течению реки «харчевую», т. е. плот с котлопунктом, то все наблюдавшие это «крестили глаза». Отсюда путь вел к нижним порогам, которые набирали такую силу, что часть из них состояла в ряду запрещенных для спуска на лодках — тогда следовало обходить порог по суше. Путешественники XIX и начала XX в. упоминали такую деталь, как наличие деревянных крестов по обе стороны почти каждого крупного речного порога и, описывая поведение местных жителей, отмечали, что, завидев подобный крест на берегу, те всегда осеяли себя крестным знаменем, как бы испрашивая себе удачного спуска перед порогом и благодаря за благополучный исход дела в конце его. У крестов, как правило, была и своя конкретная история. Л. А. Бабкина вспоминала, что в районе деревни Сопосалмы (выше по течению Кеми) перед войной в пороге утонул мужчина. Напротив этого места на берегу поставили деревянный крест. Проезжая мимо на лодке, они здесь всегда останавливались и оставляли под крестом полевой цветок, ветку сосны или березы. Следует сказать, что, по рассказам жителей Панозера, место неожиданной кончины человека в лесу также было в обычае отмечать крестом. В данном случае его вырезали прямо в коре дерева, т. е. делали карсикко.

Заметим, что во многих местах карсикко находились рядом с установленными там деревянными крестами. Так было, например, в северной Карелии на перекрестках водных путей. Более того, в северо-западной Карелии ветки и цветы (иван-чай) могли относить в вышеприведенных случаях именно под карсикко. Обычаем также было оставлять под крестом или карсикко камень. Так, под карсикко на мысу Руванкорко на Верхнем Куйтго, где отправлявшиеся через озеро на лодках путники оставляли камень для обеспечения себе удачного пути, с течением времени образовалась целая груда камней¹². Таким образом, карсикко могли быть связаны с местами смерти людей и вне освоенных территорий использовались как апотропей, т. е. оберегающий и приносящий удачу объект, связанный с силами потустороннего мира¹³. В этой связи деревья-карсикко с крестами на острове Вилуадсуари получают еще одну версию своего происхождения, думается, наиболее достоверную, в основе которой лежит стремление путем магического воздействия на природные силы защитить передвигающихся по реке людей (водные пути были на протяжении сотен лет основными связующими магистралями) от неуправляемой стихии, укротить ее и, в конечном итоге, освоить, упорядочить функционально важную для человека частицу природной среды.

Если взглянуть на прилагаемую карту-схему окрестностей села Панозера, на которой отмечены все известные автору карсикко, то окажется, что они разделяются на две группы, одна из которых окружает село, вторая же тяготеет к восточной границе озера Панозеро, преддверию порога Ламбиливо. Решающим фактором, объединяющим все объекты первой группы, оказалась их визуальная совместимость друг с другом. Автор побывал в нескольких точках на материке и острове, чтобы

определить, как кладбищенские рощи и отдельные карсикко соотносятся между собой в пространстве, и зафиксировать попутно на фото пленку «примечательные места». На острове внимание привлекли три точки, которые выделялись на местности, имели свою топонимику и были так или иначе связаны с прошлым села Панозера. Воспользовавшись экскурсией, мы, возможно, несколько отклонившись от темы, приведем и те устные сведения, которые нам удалось собрать относительно данных объектов. Первая точка — то место старой часовни и кладбища, о них шла речь выше. Ее можно назвать центральной точкой, из которой были хорошо видны все отмеченные на схеме карсикко первой группы, в том числе деревья с отметинами на следующем за деревней острове — Кохтасуари или Кохтануру. Интересно, что описанное выше карсикко у дороги на кладбище Миеккангангас — развилитая сосна — за счет своего высокого положения на береговом откосе рельефно выделялась на фоне неба, не сливаясь с находящимися за ней деревьями кладбищенской рощи. Расстояние от часовенного холма до сосны около 1,3 км.



Карта-схема местоположения панозерских карсикко

Второй точкой на острове было возвышенное место примерно в пятидесяти метрах от последнего дома нижнего, восточного конца острова (Suaren Alariä) под названием Морун куккура (*Morun kukkura*), которое буквально переводится как «Моровой пригорок» (от слова «мор» — болезнь, смерть), если в основе топонима не лежит имя собственное. Несмотря на такое название, Д. П. Попов высказал предположение (неизвестно из каких источников), что это место некогда стоявшей на восточном конце острова церкви. По преданию, островная часть деревни была заселена раньше материковой, возможно, поэтому все «панозерские древности» связывают с островом. По свидетельству Дозорной книги Лопских погостов, панозерская Ильинская церковь в конце XVI в. выстроена «ново после неметцкие войны». Была ли она поставлена на новом или на старом месте? В любом случае, с остатков сильно изрытого песчаного пригорка от-

крывается практически та же картина, что и с часовенного холма. Напротив, на юго-западе возвышаются верхушки Куусикко, на западе виден контур Миеккангас со стоящей перед ним сосной-карсикко, на севере и северо-востоке различаются кряжистые меченые деревья Кохтасуари, в пределах видимости находится также часовенный холм.

Третьей точкой было выбрано место с названием Муакота (Muakota), находившееся на противоположной, западной стороне острова, примерно в 300 м от последнего дома на верхнем конце, который носил также второе название — Матинпия (Matinpia — Матвеев конец) или Матинсуари (Matinsuari — Матвеев остров). Муакота сегодня представляет из себя небольшой бугорок в десятке метров от берега в низкой, заросшей молодым, в основном лиственным лесом части острова. На окруженном зарослями можжевельника бугорке частично ушедшие в землю, в достаточно строгом порядке расположены камни фундамента (?) со сторонами $4 \times 3,5$ м. На восточной стороне имеется «пристройка», размерами примерно $2 \times 1,5$ м, здесь камни более разбросаны. Жившая в последнем доме Матинпия Л. А. Бабкина рассказала, что, по преданию, на Муакота некогда обитал какой-то старовер или монах (старец?), а камни — это фундамент его дома. Муакота переводится как «землянка» (ср. *lapinkota* — **лопарская вежа, полуземлянка из бревен и жердей, покрытая слоем дерна**), что несколько не соответствует наличию подобного фундамента, но топоним в данном случае может оказаться гораздо древнее находящегося на его «территории» объекта. С Муакота можно без труда установить визуальную связь с Куусикко и Миеккангас, а ранее, возможно, и с другими значимыми местами (например, с часовней на острове), ведь леса, судя по фотографиям начала XX в., на острове практически не было. Что же касается промежутка между Куусикко и Миеккангас, где растет сейчас мелкий лес, мешающий обзору, то так было не всегда. Высокая колокольня, стоявшая в северо-западном углу кладбищенской рощи, была видна из любой точки деревни. Рядом находились не менее высокие ели (по крайней мере, две), ветви которых на большей части ствола обрублены так, что на стволе видны лишь небольшие их основания. Они стояли к юго-западу от колокольни, на стороне кладбища Миеккангас. Так было еще в 1920-е гг. Вероятно, их срубили в связи с разборкой колокольни.

Итак, судя по панозерским материалам, границы внутренней, целиком освоенной человеком зоны, место его непосредственного обитания, т. е. поселения, куда включались и захоронения почитаемых предков, маркировались особым образом отмеченными деревьями, имевшими между собой прямую визуальную связь. В связи с этим следует упомянуть и еще об одной точке в окрестностях Панозера, с которой виден как остров, так и Куусикко. Это северо-западная оконечность мыса Ристиниеми, где находился поклонный крест. Его можно рассматривать как связующее звено с деревьями-карсикко на острове Вилуадсуари, которые относятся уже к внешней, всегда прерывистой (с поселениями визуально не связанной), лишь локально освоенной и упорядоченной зоне человеческой деятельности.

сти, включающей дальние пожни, пожоги, рыболовные тони, перекрестья охотничьих троп и лесные избушки — места, где в Беломорской Карелии было традицией вырубать карсикко.

Подводя итог вышесказанному относительно пространственных характеристик карсикко, можно сказать, что карсикко есть универсальный ритуальный символ, выступающий как инструмент мифологического структурирования окружающего мира. Почему и каким образом именно карсикко выполняет столь ответственную функцию? Местоположению карсикко присуща пространственная маргинальность, что связано с его дуалистической сущностью. В горизонтальной проекции карсикко помещалось на границе земли и воды или на границе упорядоченного человеком пространства (находившегося под защитой умерших предков) и внешнего мира (находившегося во власти природных стихий). В вертикальной проекции карсикко располагалось между землей и небом (что имело особое значение в погребальной обрядности). То есть карсикко, представляя собой знак вполне материальной территориальной границы, выполняло в этом своем качестве также чисто мифологические функции. Прежде всего, они были связаны с ролью карсикко как медиатора между миром мертвых и миром живых, между освоенным и неосвоенным природными мирами (последний, в свою очередь, мог восприниматься как мир потусторонний).



Две ели-карсикко с обрезанными ветвями в северо-западной части Куусикко. Фото А. А. Иванова. Панозеро, 1914 г. (РЭМ)

Разделяя миры и природные сферы, карсикко одновременно осуществляло необходимую мифологическую связь между ними — именно к нему (как на могилу) в некоторых местах приходили для общения с покойным родственники или близкие человека, находящегося в дальних краях, именно с карсикко, сделанным на границе родовых территорий, были связаны инициационные обряды, о которых шла речь выше. Карсикко, находясь одновременно в двух или нескольких измерениях, осуществляло функцию символического моста, соединяющего части мироздания.

Строго говоря, четко обозначенной во времени и пространстве границы между человеческим и потусторонним мирами в ранних мифологических представлениях не существовало. Она также не была непроницаемой. В течение года известно несколько сакральных периодов времени (например, зимние и летние Святки у земледельческих народов), когда человеческий и потусторонние миры как бы сливались воедино. Тогда было, например, возможно предсказывать будущее и воздействовать на судьбу иными способами. Считалось возможным слышать, осязать и видеть образы, принимаемые представителями потустороннего мира. В Святки, по представлению карел, врата рая были открыты для всех умерших. Достаточно широко распространены поверья о том, что люди могли также «физически» пребывать какое-то время в мире умерших или в мире духов, а для некоторых (как, например, для знахарей и предсказателей) это являлось основой их деятельности.

Внешний мир управлялся потусторонними (в обычных условиях невидимыми) природными силами, что приходилось постоянно учитывать, находясь вне жилища или поселения. Собственно, каждый человек знал усвоенные еще в детстве из рассказов взрослых «правила поведения», состоящие в основном из запретов и предписаний на случай встречи с «нечистой силой» или какими-либо ее проявлениями. Особенными знаниями в этой области обладали длительное время находившиеся вне дома промысловики. Охота на лесного зверя и ловля рыбы сопровождалась традиционно различными магическими действиями и целыми обрядами с чтением заговоров и определением благоприятных и неблагоприятных знамений. Недаром особо удачливые охотники и рыбаки относились к категории «знающих», считалось, что у них существовал договор с «хозяином». Подобный договор с лесовиком был главным атрибутом пастуха, который и сам в глазах поселян был колдуном и представителем «нечистой силы».

Таким образом, учитывая, что и в самом жилище человека были свои домовые духи, а в жизни родовой общины умершие предки играли существенную, по мнению некоторых исследователей, даже главенствующую роль, граница между миром человеческим и миром потусторонним оказывается довольно эфемерной. Каким же образом тогда имевшее постоянное местоположение карсикко определяло эту подвижную, зачастую неуловимую границу? Думается, именно в силу неопределенности границы между мирами и в силу необходимости жизненно важного для социума и личности контакта с потусторон-

ним миром (например, с умершими предками) появилась потребность обозначить, закрепить эту границу при помощи постоянного объекта. Такова логика ритуальных действий в календарной обрядности, касающихся майского дерева или новогодней ели, связанных с установкой их на деревенской или городской площади (в Северной Финляндии была известна «ель Иванова дня» — устанавливаемое посреди двора карсикко с обрезанными ветвями). На определенный период они становились символом мировой оси или «мирового столпа», поддерживающего мироздание в момент пошатнувшегося космического порядка, когда границы между мирами практически исчезали. Именно в этом ключе, с учетом представлений о наступлении космического хаоса в моменты смены природных циклов, следует рассматривать функцию оберега (в данном случае связанную с определением центра мира, его опоры), присущую подобным ритуальным объектам.

Проводимые в переломные периоды года обрядовые действия по установке дерева (шеста, столба и т. д.) сравнимы с вырубанием карсикко в неосвоенной зоне вдали от поселений. Действительно, в «диком лесу», на «неведомых», не охваченных человеческой деятельностью «потусторонних» пространствах появляется (как правило, на видном месте, на возвышении или на берегу) особым образом отмеченное дерево, являющееся оберегом от враждебных сил внешнего мира. Карсикко оказывается центром завоеванного у «дикой природы» (вероятно, изначально ограниченного пределами прямой визуальной связи) островка освоенной человеком территории.

И последнее замечание. Карсикко являет собой природное начало — как правило, это растущее дерево. Однако принявшее определенную форму и включенное в систему мифологических связей, оно одновременно становится знаком, символом со множеством значений. В карсикко соединяются те природное и культурное начала, которые продолжают сосуществовать и на дальнейших стадиях обработки дерева — от строительства дома до изготовления деревянной утвари.

Примечания

¹ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.

² Konkka A. Kuusi kultatlatva. Pohjoisen Suomen karsikoista. Kalevalaseuran Vuosikirja 77—78. Helsinki, 1999; Konkka A. Fennoskandian karsikoista. Tie Venaan. Akateemikko Pertti Virtarannan elämäntyölle omistettu muistojulkaisu. Jyväskylä, 1999.

³ Holmberg U. Suomalaisten karsikoista. Kalevalaseuran vuosikirja 4. Helsinki, 1924; Konkka A. Fennoskandian karsikoista...

⁴ Sarmela M. Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994. S. 179, kartta 79.

⁵ Konkka A. П. Указ. соч. С. 93; Konkka A. Tuulivuote puussa. Tekstiilivalmisteiden rituaalisesta käytöstä Vienen ja Pohjois-Aunuksen Karjalassa. Rihma-aineksia. Oulu, 1999. S. 53—57.

⁶ Madetoja P. Kuolemankulttuurista ja kalmistoista // Bjarmien mailla. Pinegajoen kyliä tutkimassa. Oulu, 1996. S. 62—63.

⁷ Näyteitä karjalan kielestä I. Karjalan Tasavallan ja Sisä-Venäjän karjalaismurteet. Toim / Vladimir Rja-gojev, Matti Jeskanen. Joensuu; Petroskoi, 1994. S. 124—125.

⁸ Ibid. S. 124; *Орфинский В. П.* Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1998. С. 57—61.

⁹ *Орфинский В. П.* Указ. соч. С. 51—61.

¹⁰ Мифология коми / Под ред. В. В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999. С. 110.

¹¹ *Virtaranta P.* Vienan kyliä kiertämässä. Vammala, 1978. S. 238; *Virtaranta P.* Vienan kansa muistelee. Porvoo, 1958. S. 735; *Perttu P.* Väinämöisen venehen jälki. Petroskoi, 1978. S. 220.

¹² *Конкка А. П.* Указ. соч. С. 93—94, 105.

КАРТА САКРАЛЬНЫХ МЕСТ: В ПОИСКАХ УТЕРЯННЫХ ОРИЕНТИРОВ

(Ранее опубликовано: Водлозерские чтения: Естественно-научные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера. Петрозаводск, 2006. С. 187—201).

«Вырублю затесы на деревьях» — так начинается одна из песен калевальского размера, исполняемая на «медвежьем празднике» по случаю добычи зверя. В песне описывается путь с тушей убитого медведя в селение. Затесы или зарубки на деревьях выступают здесь в качестве магической «разметки» пути для «души» медведя, но имеют охранительное значение и для «свиты» охотников. «Путь» медведя лежал через человеческое жилище, где проводились умиловительные, а также обеспечивающие плодородие и хозяйственное благополучие обряды. Иногда весь ритуальный комплекс называли «медвежьей свадьбой». Суть обрядов, в конечном итоге, сводилась к поддержанию гармонии между деятельностью людей и окружающим природным миром, что для человека допромышленной эпохи имело первостепенное значение. Поэтому действия с убитым медведем, «хозяйном» всех животных, были глубоко символичны. Череп медведя, в котором хранилась его жизненная сила, вешали на дерево, по которому его «душа» возвращалась в лоно природы для дальнейшего возрождения всей «лесной нивы». Обрубаемое хвойное дерево с черепом медведя финский этнограф Уно Холмберг назвал «медвежье карсикко». В ритуалах «медвежьего праздника» знакам на деревьях отводилась немаловажная роль, ведь при помощи особо отмеченных деревьев устанавливалась связь между средним (нашим) и потусторонним (верхним) мирами, происходил самый главный, с точки зрения человека доисторического времени, контакт.

Этот достаточно показательный пример тем не менее не исчерпывает даже малой доли того, что можно было бы сказать по поводу применения отмеченных особыми знаками деревьев. И чем дальше углубляешься в их исследование, тем больше появляется значений на гипотетической карте. Система деревьев-знаков уже, собственно, есть карта границ освоенной и не освоенной человеком поверхности земли. От того научимся ли мы ее читать, зависит, сумеем ли мы сделать следующий шаг в познании мира наших предков, а, значит, и самих себя.

В основе данных заметок лежит дневник экспедиционной поездки на Водлозеро 19—24 сентября 2006 г. Моей целью была разведка в деревнях, на местах бывших деревень и кладбищах южной части Водлозера на предмет обнаружения отмеченных знаками деревьев (карельское «карсикко», архангельское «залазь»). У деревьев могли быть особым образом обрублены вершины или ветки, на обрубленной вершине установлен какой-нибудь знак, сформировано несколько

крон, сделаны зарубки или затесы на стволах, они могли быть полностью или частично окорены, на них вырезаны клейма, инициалы или иные знаки родовой или семейной собственности, в стволы вбиты железные предметы и т. д.

Практически все перечисленные формы карсикко я наблюдал на нижней Илексе в районе Новгуды — Калакунды — Жилого ручья и Лузского озера в экспедиции 1998 г. Результаты той первой поездки в Водлозерский национальный парк превзошли все ожидания. Мы в буквальном смысле попали в страну карсикко! Они были везде — на порогах, вдоль лесных троп, вокруг деревень, на рыбных тонях, они стояли на границах лесных угодий, на кладбищах и по дороге к ним, а самое первое («заветная» сосна) находилось сразу при въезде в Куганаволок. Материалы экспедиции были частично использованы в докладе автора, опубликованном в сборнике Водлозерского парка в 2002 г.¹, а также в лекциях по этнографии Северной России в университетах Финляндии в 1998—2003 гг. В журнале *Carelia* вышла статья, написанная участниками поездки Н. В. Червяковой и К. К. Логиновым².

Надо сказать, что меченые деревья встречаются на обширных территориях в полосе хвойных и смешанных лесов в Северной Европе. Однако именно экспедиция 1998 г. стала краеугольным камнем того действительно широкомасштабного исследования, которое было развернуто в последующие годы. Именно здесь, в водлозерских краях, впервые очутившись с целью поисков карсикко восточнее Онежского озера, автор мог воочию убедиться (причем на богатейшем материале) в том, куда следует направлять дальнейшие поиски. Территория распространения явления, покрывавшая, по представлениям некоторых финских коллег (еще в работах 1990-х гг.), лишь области восточной и средней Финляндии, а по моим личным тогдашним наблюдениям — еще и Карелию, юг Мурманской, некоторые районы Ленинградской и Новгородской областей, неожиданно пополнилась целым ареалом. Обнаружилось перспективнейшее направление исследований. Впоследствии состоялись поездки на Кенозеро и Белозерье, на Мезень и Вычегду. Водлозерский материал помог осмыслению функции карсикко как инструмента освоения окружающего пространства, особенно в полевых исследованиях в Панозере³ и на Белом море.

Вообще следует заметить, что, исследуя карсикко, мы волей-неволей обязаны учитывать целый исторический и этнографический пласт сведений, связанный с поселенческой структурой, производственной и религиозной практикой, т. к. карсикко имело широчайшую функциональную парадигму⁴. Кроме того, карсикко — явление по большей своей части пережиточное (о нем редко кто в наше время из старожилов может рассказать, хотя бы по той причине, что мужчины-информаторы довоенного поколения уже практически отсутствуют среди нас), и поэтому исследователь карсикко вынужден многое для себя решать сам: где искать, что именно и почему. Здесь все решают предыдущий опыт, отчасти везение и, конечно же, скрупулезное и возможно полное обследование объекта (деревни или, например, кладбища), не только внутренней его территории, но, при достаточном на то времени, и окружающей местности, что практически всегда дает новые, часто неожиданные результаты.

Таким образом, что касается территории Водлозерского парка, то у автора имелось представление о состоянии исследуемых объектов на Нижней Илексе, однако собственно берега Водлозера (помимо острова Малый Колгостров, на котором расположен Ильинский погост, и самого Куганаволока) по-прежнему оставались белым пятном. Когда летом 2005 г. мне было предложено принять участие в совместной с антропологами поездке на Водлозеро, то я понял, что интересы антропологов и этнографов по обследованию этого района совпали. Дело в том, что для антропологов район Водлозера (как, впрочем, и более восточные территории) был таким же *terra incognita*, как и для меня несколько лет назад. С петербургским антропологом В. И. Хартановичем при содействии администрации парка, которую представлял этнограф К. К. Логинов, было решено провести совместную разведку мест средневековых и более поздних по времени могильников, которые могут находиться вблизи современных или еще относительно недавно существовавших кладбищ или почитаемых рощ.

Карсикко довольно часто встречается на кладбищах или вблизи них. Это своего рода индикатор — если они есть на кладбищах и в сохраняемых поселенцами рощах, они неизбежно должны быть и в других местах. Впрочем, бывали и исключения: в финской Лапландии, в районе Энонтекио на кладбищах не было обнаружено ни одного экземпляра «меченых деревьев», однако на рыбных тонях и путях, ведущих к ним, карсикко не приходилось долго искать: они, как и положено «классическим» карсикко у воды, рельефно выделялись на фоне окружающей местности.

Варианты, конечно, возможны. Тем более было бы важно при обследовании любого лесного района наносить на карту найденные деревья-знаки. Ведь, как правило, они маркируют существенные для данной традиции объекты или границы территорий. Мы уже можем не понимать хода мыслей наших предков, но карта подскажет многое. Несколько лет назад в северном Белозерье наша исследовательская группа задавалась вопросом: почему кладбища находятся в лесу, часто за несколько километров от населенного пункта? При сверке с картой оказалось, что 1) они находились вблизи воды и 2) на бывших границах двух или даже на стыке трех волостей. Один из ручьев, вблизи которого располагалось кладбище, носил характерное название — Волостной.

20.09.05. Первый рабочий день на Водлозере. Продолав вчера путь по маршруту Петрозаводск — Куганаволок и устроив свой быт в опорном пункте научного отдела Водлозерского национального парка, мы довольно быстро поняли — времени на неспешную работу у нас нет, придется настраиваться на форсирование.

Первую часть дня, в ожидании лодки с егерем, провели с К. Логиновым, знакомясь с музейной экспозицией в визит-центре парка. Экспозиция этнографических вещей оказалась интересной и оформленной со вкусом, единственно, не хватало описаний того, что мы видим. Есть ли в Куганаволоке еще старожилы, которые могли бы эти предметы «опознать» и, главное, назвать так, как они называли на своем говоре? — приходило в голову при виде «немой» экспозиции.

Коллекции прялок позавидовал бы любой музей, особенно меня заинтересовала одна некрашенная старого типа прялка, на «весле» которой было вырезано несколько загадочных знаков. Среди них была круглой формы «розетка», находящаяся на вершине стилизованного дерева-елочки. Контуры резьбы походили на детали вышитого на ткани орнамента. Правее и выше находилась фигура, также похожая на ветку хвойного дерева. Это напомнило мне впечатления недавней поездки на Кенозеро. Дело в том, что в 2002 г. я наблюдал такого же типа «елочки» с разным количеством «веток», вырезанных топором на деревьях на краю «священной» Тихвинской роши в д. Вершининой. Они были разные, с разным количеством «отростков», но именно так, на основе старых (путем дополнения тех же традиционных элементов) рождались новые родовые знаки или клейма, которые ставились, в том числе, на предметах быта⁵.

В экспозиции привлекли мое внимание также бердо от ткацких станов (кстати, большая фотография ткацкого стана на стене помогла бы туристу понять их функцию), многие из которых были отмечены резным орнаментом, иногда довольно трудоемким для исполнения, но сделанным с мастерством и изяществом. На одном из них во всю ширину были вырезаны два косых креста и крест «с крышей» наподобие надгробного посередине. Многие знаки на домашних предметах имеют функцию апотропеев, т. е. оберегов от «нечистой» силы, которая, как верили раньше, может «испортить» важный в хозяйстве предмет, если он не защищен магическим знаком. Косые кресты, кстати, в разных вариациях встречаются и на деревьях.

Около 12 часов отправились с егерем Дмитрием на казанке на Большую Погу. Путь наш лежал через Железные ворота между мысом Куганаволок и островом Ришендема в юго-западную часть Водлозера, в целом около семи-восьми километров от нашего жилья в Куганаволоке. Интересно, что термин «железные ворота», несмотря на его современное звучание, оказался не таким уж новым в языке. По крайней мере, в Словаре П. С. Ефименко⁶ 1878 г. словосочетание обозначает «тесное место между островом и материком или между одними островами», но примеры, приводимые автором, касаются морских побережий и связаны с сильным течением, образующимся в узких местах при отливе. Возможно, термин происходит из языка морских промышленников. Откуда бы сам термин ни пришел, с Железными воротами, как с местом, в природном отношении выделяющимся среди прочих, на Водлозере связано было поверье о постоянном месте обитания здесь одного из двух водлозерских водяных — пречистенского (второй из них — водяной ильинский, жил, по преданию, в проливе между Малым и Большим Колгостровом)⁷. Впору было снять шапку и перекреститься, как сделал бы водлозер конца XIX в.⁸

Как просторно Водлозеро! Изможденная городом и людской суетой душа отдыхалась. Деревья на берегах начинали золотиться, а прозрачный осенний воздух создавал ясную перспективу, в летнее время почти всегда покрытую легкой дымкой. Справа шла гряда островов, среди них — Выгостров. Удивительно все-таки,

откуда тут взяться Выгострову, ведь Выг и Выгозеро так далеко на севере! Однако все относительно. При вечернем «досмотре» карты оказалось, что река Выг начинается практически в бассейне Илексы, в трех километрах от ее притока Верхней Охтомы и всего лишь в двадцати с лишним километрах от северного берега Водлозера. Есть и другие названия, которые объединяют водлозерские края с более северными и западными районами. Такими являются, к примеру, приток Илексы река Тунгуда и озеро Укшезеро Пильмасозерской волости.

Особенность водлозерского края — наличие самой разнообразной и разновременной топонимики. Она создает какую-то неповторимую атмосферу исторической глубины. Рядом с русскими (Быковская, Михайловская, Костин Двор) находятся довольно прозрачные с точки зрения современных вепсского и карельского языков названия, такие как Коскосалма — «Порожистый пролив», Варишпельда — «Воронье поле», Канзанаволок — «Людный (скорее всего в значении “заселенный”) мыс», Куганаволок — возможно, «Судачий мыс»⁹, Реболахта — «Лисья губа», Маткалахта, где матка — ‘путь, дорога’, а лахта — ‘губа, пролив’ и т. д. Гораздо сложнее с такими именами, как Гольянцы, Охтомостров, Пильмасозеро, Рахкойла, Колгостров, Выгостров, Гумарнаволок или, скажем, Водла и Чуяла. Часть из них, возможно, саамского происхождения.

Восточная часть острова Большая Пога оказалась значительным возвышением (высота на карте 166 м). От берега в северном направлении, на гору, на которой не было видно ни одной постройки, среди довольно густого леса к северу поднималась «просека», представлявшая собой свободное пространство явно рукотворного происхождения. То расширяясь до целого поля, то сужаясь до нескольких десятков метров, она довольно круто поднималась на самую вершину горы. Здесь после недолгих поисков в восточном направлении обнаружили надмогильные кресты. Это был край кладбищенской рощи, довольно сильно заросший кустарником.

На самом высоком месте в роще, в окружении старых елей, мы обнаружили следы старого фундамента — ровные ряды камней «в ленту» в виде прямоугольника с поперечными пересечениями из таких же рядов. Если представить себе церковь, то, похоже, что один такой поперечный ряд камней мог быть фундаментом, отделяющий алтарь от остального здания. По длине фундамента, по линии восток — запад (включая алтарь) я насчитал 12 пар шагов, что составляет примерно 18 метров. Ниже, на западной стороне, был еще один ряд камней, но так как у нас не было возможности проводить обмеры, оставили выяснение плана постройки до лучших времен.

Это были остатки старейшего (судя по упоминаниям в документах) на Водлозере Пречистенского погоста с церковью Рождества Богородицы (день памяти 8.9. ст. стиля), которую, по сведениям К. Логинова, разобрали в 1940 г. По писцовым книгам XVI столетия здесь, помимо богородичной, стояла зимняя церковь св. апостолов Петра и Павла, а позднее у Пречистенской церкви был одноименный придел. Некоторые факты, возможно, говорят в пользу того, что

св. Петр и его праздник Петров день (29.6.) почитались больше, а может быть, и ранее Рождества Богородицы. Николай Харузин сообщает, что на Пречистенском погосте «завичали», т. е. приносили в жертву животное и устраивали общественный пир на Петров день,¹⁰ да и кенозерские священники, в бытность принадлежности Вершининской волости Пудожскому уезду, традиционно посещали Пречистенский погост именно на Петров день.

Древние погосты возникали, как правило, на местах языческих святилищ, которыми были почитаемые рощи, озера и горы. В условиях севера сюда следует добавить еще и острова. На Водлозере это может быть связано с автохтонным населением — саамами, по представлениям которых потусторонний мир находился на островах¹¹. Позднее пришедшие на смену саамам народы, возможно, восприняли некоторые религиозные верования предшественников. На европейском северо-западе множество «святых мест» находится на островах. Достаточно назвать старинные монастыри и культовые центры, такие как Соловецкий, Валаамский, Коневецкий, Муромский, Палеостровский, Клименецкий, Мыеозерский и т. д. Многие места жертвоприношений у карел, имеющие древнюю историю, связаны с островами. Это и остров Лиетосаари на Куйттиярви, остров Махосоори на Селецком озере, острова Каличие на Сегозере, острова Мантсинсаари и Лункулансаари на Ладоге, остров Суйсарь на Онеге, остров Телячий на Святозере, «святые острова» на реках как в Олонце, Виданах, Шуе и пр. У финнов и карел (особенно на севере) многие кладбища на островах функционируют по сегодняшний день.

Обращает на себя внимание, что на острове Гольяницы в северной части Водлозера уже в том же XVI в. была часовня (по более поздним свидетельствам Преображения Господня или, в просторечии, Спаса, который отмечался 6 августа ст. ст.). Если взглянуть на карту, то обнаружим, что остров Гольяница, собственно, представляет собой сплошную гору, поднимающуюся до отметки 144 м над уровнем моря. Кстати, напротив Гольяниц, на восточной части озера, зафиксированная писцовыми книгами 1582/83 гг. часовня в островной части д. Коскосалмы (остров Канзанаволок) также стояла на горе, называемой Ангел-горой¹².

В писцовых книгах Обонежской пятины 1562/63 гг. упоминается Голье-остров (о. Гольяница) и Голье-наволоок или Гольин наволоок (видимо, д. Загорье на материке). Речь идет о двух поселениях. Более того, и на острове Голье имеется свой наволоок — деревня Ускра-наволоок. Но самое интересное то, что часовня упоминается в связи с д. Игой-наволоок, а остров и деревня на нем носит второе (?) название Иг-остров или даже Их-остров¹³. Складывается такое впечатление, что в XVI в. одни и те же объекты могли называть по-разному. Возможно, что в те времена происходил процесс усвоения русскоязычным населением края старых топонимов и в их огласовке произошли некоторые изменения: Игойниemi превратился в Гольин наволоок (ср. д. Игольница на Мошинской вол. Каргопольского уезда).

Относительно о. Гольяница следует сделать еще одно добавление. Н. Харузин в цитируемой работе сообщает о том, что ему были известны рассказы об общественных пирах в день св. Ильи и святых Петра и Павла в Ильинском погосте, «а

в деревне Конза-наволоок рассказывали нам, что 20 июля завичали нетёлку»¹⁴. По сообщению К. Логинова, на Ильинском погосте до 1850 г. происходили жертвоприношения быков. Как и в некоторых других местах на севере¹⁵, на Водлозере была известна легенда о приплывающем на место заклания животном, в данном случае это был лось. Интереснейшей подробностью было то, что в ней говорилось, откуда прибывало животное для заклания. На Ильинский погост лось приплывал с острова Гольяницы. По всем внешним признакам о. Гольяницы может претендовать на место бывшего языческого святилища, и вполне может быть, что легенда донесла до нас факт унаследования традиции годичных жертвоприношений (родовых или фратриальных праздников) у некоего предыдущего населения, но переноса ее с о. Гольяницы на о. Малый Колгостров. Отметим лишь направление — лось приплывал с северо-запада.

На погостах и кладбищах у часовен хоронили умерших из своего рода даже из отдаленных деревень. На Пречистенском погосте до последнего времени хоронили жителей Большой и Малой Поги, Кевасалмы, Выгострова, Бостилова и Велюкострова. Традиция захоронения на островах сохранялась и в северной части озера. По словам К. Логинова, на о. Гольяница, кроме соседних деревень, привозили умерших из Пильмасозера и далее, с рек Келка и Укша, что свидетельствует о том, что (по крайней мере, частичное) заселение тех отдаленных мест шло с востока, т. е. с водлозерских берегов. Надо заметить, что, помимо всего прочего, остров в сочетании с возвышенностью был идеальным местом для основания поселения в годы военного лихолетья.

Кроме гор, многие острова на Водлозере связаны с легендами о священных лесах и рощах. По Н. Харузину, таковые находятся, по крайней мере, на Кингострове, Иламострове и острове Петуньем, который, помимо прочего, по легенде, еще и транспортирован петухом с северного берега озера в качестве приданого за дочь ильинского водяного¹⁶. Надо заметить, что на севере также достаточно часто встречается предание о переносе с места на место потусторонней силой природных объектов (озер, камней, скал или островов). Такие предания — своего рода индикатор их особой значимости в системе дохристианских религиозных ценностей. В качестве примера можно назвать легенду об о. Махосоори на Селецком озере, находящемся в 4 км от с. Сельги и являвшемся центром общественных жертвоприношений значительного района в средней Карелии. Старики помнили, говорится в легенде, что остров раньше находился рядом с берегом, но Бог на лошадях решил отвезти его куда-то далеко. Однако дуга сломалась, и остров остался на нынешнем месте. По этому случаю Бог объявил остров местом жертвоприношений, которые проводились здесь на Петра и на Успение (15.8).¹⁷

На севере существовало несколько видов почитаемых или сохраняемых рощ (или участков леса): 1) рощи, связанные с легендами о захоронении неких (часто полумифических: например, чуди) предшественников современного населения; 2) рощи или участки леса, связанные с гибелью врагов предков нынешних насельников, т. е. известные по легендам места сражений и/или их захоронений

(например, литвы или панов); 3) так называемые жалники, о которых известно, что это кладбища предков современного населения; 4) рощи на территории деревенского общества, часто вокруг часовен или бывших часовен (так называемые часовенные), связанные с местными праздниками и почитанием святых и, наконец, 5) кладбища, на которых хоронят или хоронили современное нам население.

Как правило, всех их объединяет запрет рубки леса или какой-нибудь деятельности, могущей нарушить принцип неприкосновенности данной территории. Однако, несмотря на этот общий запрет, на кладбищах роют землю и устанавливают надгробия, на кладбищах и вообще в местах, связанных с опасностью негативного воздействия потусторонней силы, ставят кресты или вырубают знаки на деревьях. Карсикко в «священных» рощах рубили по случаю больших праздников (многие деревья в таких рощах имеют признаки механической их обработки). Эти факты на фоне общих запретов (ср. не трогать даже ягоды или грибы на кладбище) следует интерпретировать как ритуальное нарушение табу, происходящее в момент совершения обряда по определенным традиционным правилам. В обычное же время нарушение запрета карается силами, контролирующими соблюдение традиционных поведенческих норм. Ими могут быть как хозяева природных стихий, так и умершие родственники, предки рода.

Вторая общая черта почитаемых рощ связана с погребениями. Большая часть преданий рассказывает о рощах как захоронениях или местах смерти. Почитание части рощ, не связанных с массовыми погребениями, имеет тем не менее в своей основе факт захоронения в роще или смерти в ней какого-нибудь лица, причисляемого традицией к людям, обладающими особыми знаниями, предка рода или, например, умершего неестественной смертью. Однако не стоит утверждать, что предания о месте смерти людей всегда лежат в основе сакрализации рощ, так как природные объекты — явление широко известное — могут почитаться и как места обитания «хозяев» природных стихий, то есть сверхъестественных духов. Тенденция к объединению этих двух линий тем не менее существует. В основе данной тенденции лежат, видимо, общие представления об отношении как душ умерших, так и духов-хозяев природы к иному, потустороннему миру. Известно, что иногда они представляют единую категорию, например, в особенности души убитых, самоубийц или колдунов могут стать злыми природными духами.

Грамматическая форма слова «карсикко» подразумевает группу предметов, т. е. изначально «карсикко» — это группа деревьев, роща или рощица. В южной Карелии у ливвиков зафиксировано употребление слова «карсикко» в значении «кладбище». По материалам XIX в. из Саво (Восточная Финляндия) карсикко — сохраняемая рядом с домом роща, состоящая, как правило, из хвойных деревьев. Уже на стадии строительства дома делалось первое карсикко, выполнявшее функции оберега. Количество карсикко в роще росло в связи со смертью представителей семьи или рода, которым, каждому в отдельности, делали свое «карсикко умершего», т. е. обрубали ветви и делали зарубки на стволе. После появления первого карсикко

в рощу начинали приносить «начатки» от всех материальных благ, появлявшихся в доме, — первую намолоченную горсть зерна от нового урожая и краюху от новоиспеченного хлеба, уху от первого весеннего улова, первую чашку приготовленного мясного супа от заколотой осенью скотины и даже мелкую монету от более или менее значительной суммы денег¹⁸. Принцип благодарственной жертвы здесь был тот же, как и на Руси, где «начатки» от урожая плодов или, например, льна и шерсти приносили для освящения в церковь.

Кладбище в Большой Поге занимало пространство около полугектара и состояло из старой центральной и северной части и более новой южной и юго-западной, причем надгробные сооружения сохранились только в южной и, частично, в центральной частях кладбища. В южной и юго-западной части большинство надгробий было из железа (небольшие железные кресты, памятники в виде «тумбочек» из арматуры), но было и несколько современных каменных плит. Количество надгробий из-за высокого и густого подроста можно было определить только ориентировочно: примерно около 50—60. Могила же без надгробных сооружений на всем кладбище было, возможно, до двухсот. На юго-западе на некоторых обновленных надгробиях можно было прочесть фамилии: Яшовы, Захаровы, Софроновы с годами захоронений от 1955 до 1991.

Наиболее интересна была центральная часть кладбища, где больше всего деревянных крестов. Все старые кресты высотой не более 60—70 см, с «крышами» (две доски, соединенные на вершине креста), выкрашены традиционной темно-красной краской. Новые были гораздо выше, многие выкрашены в желтый цвет, а некоторые железные кресты выкрашены белой краской. Два старых креста находилось прямо под старыми двухсотлетними елями. Могила своими крестами, т. е. восточными концами, практически упиралась в деревья, нижние ветви которых были обрублены. Крест обычно ставился в ногах, как говорят, для того, чтобы покойник увидел его при попытке встать из могилы. Если следовать этому объяснению, умершие в могилах под елями были захоронены лицом к дереву. Большая часть могил в Большой Поге была ориентирована по линии запад — восток, могилы же Яшовых на южной стороне кладбища — по линии юго-запад — северо-восток. Нами также были зафиксированы следы обкладки двух старых, сравнявшихся с землей могил камнями (около 20 см в поперечнике) с западной стороны от фундамента церкви. Здесь вновь вспоминаются наблюдения Н. Харузина. [На Иламоострове]: «за стеной видны следы нескольких могил, направляющихся от SW к NO, приблизительно длиной до 3 аршин и шириной до 21 вершка, обставленные мелким камнем»¹⁹.

Каждая кажущаяся мелочью деталь на кладбище несет немало информации о мировоззрении похороненных там людей, т. к. похоронный обряд, который включает в себя и оформление могил — обряд самый консервативный, а соответственно, сохранивший в себе элементы древнейших религиозных верований. Все от формы и цвета надгробия (роль надгробия, к примеру, могло играть лишь растущее на могиле, отмеченное определенным образом дерево) до ориентировки захо-

ронения или места расположения самого кладбища, т. е. все, что связано с представлениями о смерти или потустороннем мире (в том числе о его локализации), имеет несомненную ценность для наук, изучающих человеческое сознание. Хотя бы потому, что наш образ мыслей, независимо от развития окружающей нас техники, мало изменился, а ведь только изучая историю представлений о мире, мы можем иметь перспективу для сравнения устойчивых проявлений архетипов сознания.

Что касается карсикко, то на северной части кладбища, где могилы можно было определить только по еле заметным могильным холмикам, на двух старых елях на уровне от полуметра до метра от поверхности земли было обрублено с юго-восточной стороны (видимо, со стороны могил) в совокупности 6—7 тонких веток. Там же мы увидели несколько многоствольных елей, практически от самой земли разделяющихся на четыре ствола. Их кучность и количество указывали на искусственный характер «селекции». Такие деревья можно сформировать, если вовремя обрезать верхушку, а впоследствии и остальные стремящиеся вверх побеги (боковые ветви), кроме избранных четырех. Следы подобной обработки были обнаружены недалеко от фундамента церкви на высохшем полуметровом стволе елки, у которой обрезаны вершина и пара боковых ветвей.

Несмотря на явные следы обработки деревьев, традиция вырубания карсикко на кладбище Большой Поги проявлялась слабо. В Поилексье картина была совершенно иной — на большей части деревьев на кладбищах Калакунды или Лузы вырезаны в стволе знаки или обрублены ветви. Однако внизу нас ждал сюрприз.

Спускаясь на берег, мы обратили внимание на стоящее у тропы толстое дерево, выделявшееся среди остального леса своими размерами. Оно росло на высоте около метра от поверхности воды, на береговой гряде у самого края «просеки» с правой стороны и было «спрятано» с озера от глаз наблюдателя зарослями молодого ивняка и березняка. При ближайшем рассмотрении дерево оказалось высохшей сосной, рядом с которой располагалось еще две засохшие ели. Все деревья были со следами обрубки сучьев. У центральной, коряжистой, трехметровой в обхвате сосны вершина отсутствовала, а большинство толстых ветвей (более десяти) со всех сторон дерева на высоте примерно от 5 до 15 м от уровня земли было обрублено, причем у большинства ветвей оставлен комель от 0,5 до 1 м длиной. Больше всего ствол был «очищен» от ветвей на западной стороне, т. е. на стороне «просеки». У одной из елей, вследствие обрезания вершины, боковые ветви на уровне 2,5 м стали вытягиваться вверх, образовав неправильной формы «лиру». Это, как оказалось, была только первая группа обкарзанных деревьев.

Прямо вдоль берега, в восточном направлении, в одну линию на протяжении 50—60 м вдоль гряды с интервалом в 10—15 м стояла еще одна группа карсикко и две одиночные сосны с зарубками и обрезанными ветвями. Вторая группа деревьев состояла из рядом стоящих двух сосен и одной ели. Центральная сосна группы представляла собой десятиметровое засохшее дерево с обрезанной вершиной и толстыми, также обрезанными ветвями «с остатком» от 30 см до 2 м с южной и юго-западной стороны. К югу от нее (со стороны озера) возвышалась 30-метровая

сосна в два с половиной обхвата. На восточной стороне ее ствола в полуметре от земли была когда-то сделана длинная (сейчас уже полужаросшая) зарубка, которая выгнулась зигзагом при дальнейшем росте дерева и достигала около метра длины.

Следующим объектом стала относительно молодая и стройная сосна, на которой на уровне головы человека с восточной стороны была сделана зарубка шириной в пядь и длиной около 30 см с частично затянутыми корой концами. Внутри, на глубине около 10 см был виден топором вырубленный уступ, сбоку имеющий форму треугольника (>), сделанный, судя по глубине зарубки, достаточно давно. Последней в этом ряду стояла примерно столетнего возраста сосна, с развилкой из ветвей на расстоянии 7—8 м от земли. Развилка состояла из 8 разной толщины ветвей, растущих примерно из одного места ствола. Четыре из них были явно обрублены «с остатком». В этом месте ствол искривлялся и резко утончался. Все это вкупе могло означать, что у молодого еще дерева была обрезана вершина, которую заменила одна из боковых ветвей.

Таким образом, все основные карсикко Большой Поги находились здесь, на берегу озера, вытянутые в линию, притом самые старые и, видимо, чаще всего обрубаемые деревья (первая группа карсикко) стояли в самом начале дороги, ведущей на погост. Следует также отметить, что деревья-знаки были расположены по береговой линии именно в том месте, где выше находилось кладбище, маркируя местонахождение его с воды.

Скорее всего, это были так называемые «карсикко умерших», которые могут находиться на кладбище, около него или по дороге к нему. Чаще всего именно у них обрезалась верхушка. Цель их вырубания, по одним данным, — препятствовать проникновению умерших в мир живых, по другим, — дать возможность душе перейти в иной мир. Кроме того, у карел зафиксирован обычай делать отметку на дереве в церковной роще или обновлять, например, вырезанный в коре крест по случаю посещения погоста на годовой праздник (как правило, родственниками из отдаленных деревень). Более того, известны случаи вырубания карсикко для человека, впервые посещающего какие-нибудь значимые места.

Возможно, что обрубать деревья около самой церкви было не с руки, ведь отношение к обычаю у священнослужителей могло быть разным. Можно допускать в принципе возможность воздействия причта на проведение обряда, но учитывая, что обрубание карсикко на острове у воды (в маргинальной зоне, на границе стихий, что говорит о древности такого обычая) и по дороге к кладбищу (что засвидетельствовано, в том числе, на Илексе) — явление распространенное, следует считать находки карсикко на береговой гряде в Большой Поге вполне закономерными с точки зрения функционирования традиции.

Напротив Большой Поги²⁰ раскинулась на материке живописная деревушка Кевасалма (известная по писцовым книгам как Кивас-салма или Кивец-салма, что ближе к значению, в основе которого лежит понятие «камень», то есть «Каменный пролив»). Здесь мы, прежде всего, посетили «священную рощу», расположенную с западной стороны деревни на берегу салмы, т. е. пролива, где стояла часовня

Успения. Часовня была небольшой клетной постройкой, внутрь которой мы не попали, но снаружи, помимо кем-то оставленного на стене часовни старого платка с вышитым на нем зеленым крестом, увидели интересную деталь: слева от небольшого крылечка торчал полуистлевший комель сосны, который при строительстве часовни был положен в ее основание, т. е. под нижний венец постройки. Несомненно, это был комель стоявшего в роще дерева. Таким способом происходила передача «святости» новому зданию. Часовню, по рассказам местного населения, построил в 1960-е (?) гг. житель Кевасалмы Софронов, причем, похоже, с использованием старого материала (возможно, подправил).

В очередной период борьбы с религией посередине рощи вырыли картофельную яму. Позже нам в деревне рассказали о Божьей каре, настигшей отступников. Одна из них окривела на один глаз, а вторая через год после устройства картофелехранилища умерла и была похоронена на Большой Поге (могила ее имеется на нашей фотографии). Как бы там ни было, устройство ям означало, что на холме песчаная почва. Так обычно бывает на деревенских кладбищах.

Роща в настоящее время представляет собой вершину небольшого холма, заросшую рябиной с примесью другого мелколесья. Некоторые из рябин довольно старые, с выщербленными временем стволами. На самом толстом «остове» рябины (высоком пне сломанного дерева) видны были следы зарубки. Думается, что рябиновые заросли посредине «священной» рощи появились неслучайно. Рябину на севере называли то «чертовым», то «божьем» деревом. В западной Карелии и восточной Финляндии рябина вплоть до начала прошлого века повсеместно считалась деревом священным, ее высаживали во дворе и считали большим грехом сорвать с нее хотя бы ветку. Рябина известна также как оберег, ее отвращающие нечистых духов свойства использовались в обрядности и знахарстве. На Русском Севере известна связь рябины и лешего, при контакте с которым используют рябину. У восточных и даже южных славян известны поверья, запрещающие ломать или рубить рябину, объясняется это разными причинами вплоть до того, что рябина — это проклятая кем-то женщина²¹.

На краю рябиновой рощицы стояло единственное высокое дерево — ель. На уровне головы человека в густой хвое был проем — на промежутке около метра отсутствовало несколько ветвей. Хотя от веток не было и следа на стволе, это, несомненно, было сделано руками человека. В северной Финляндии я несколько раз сталкивался с тем, что то место на стволе ели, где были обрубленные «заподлицо» сучья (видимо, когда дерево было еще молодое), зарастало так, что никакого следа от них найти было невозможно. Сучья на ели в Кевасалме были обрезаны с северной и северо-восточной стороны дерева.

Больших деревьев в роще еще относительно недавно было больше — я обнаружил в зарослях около северной стены часовни комель некогда вывернутой ветром сосны, у картофельной ямы высокий еловый пенек и ниже к берегу салмы лежащий на земле ствол высохшей ели. Два последних дерева были срублены топором. Возможно, их срубили в связи с опасностью падения на

часовню. Весь ствол сваленной ветром сосны был покрыт глубокими затесами, но представить их общую картину на лежащем на земле дереве бывает затруднительно.

Таким образом, затесы на стволе старой сваленной сосны, обрезанные ветви ели, зарубка на самой толстой рябине — все это указывало на то, что традиция отмечать деревья при помощи топора не миновала и часовенную рощу в Кевасалме. Разговорившись с местными жителями и попробовав свежеспеченных булочек (на следующий день был праздник Пречистенского погоста — Рождество Богородицы), мы неожиданно получили информацию о том, что на восточной оконечности острова Большая Пога имеется еще одно кладбище. По словам встреченной нами на следующий день в Куганаволоке пожилой женщины, на кладбище, носящем, по некоторым сведениям, имя Собачьего (вероятно, связано с окружающей топонимикой), хоронили так же, как и на верхнем, погостском кладбище, умерших из соседних деревень. По предположению Валерия Хартановича, два кладбища могли использовать одновременно, чередуя их, т. е. какое-то время хоронили на одном, после чего на первом больше не хоронили, а начинали использовать второе. Этот вариант вполне мог иметь место, учитывая количество жителей в деревнях погоста еще несколько десятилетий назад (только в упомянутых выше деревнях, из которых возили хоронить своих умерших в Большую Погу, жило на рубеже XIX и XX вв. около 400 душ обоего пола)²². Времени возвращаться на Большую Погу для исследования очередного кладбища, к сожалению, не было. Надо было еще побывать на Выгострове.

Выгостров, как, впрочем, многие места на этих островах, был просто великолепным местом для жилья. Но глядя с озера, на нем не видно было даже намека на человеческое присутствие! Посредине острова шла довольно высокая гряда, на которой раньше находились деревенские поля (поэтому открывался прекрасный вид на озеро), а в дальнем их конце стоял установленный в 1996 г. памятный крест, из надписи на котором следовало, что деревня была ликвидирована в 1954 г. Учитывая первое ее упоминание в писцовых книгах 1563 г. как уже тогда существовавшую, эта небольшая деревушка (40 жителей в конце XIX в.) простояла, по крайней мере, сорок лет, пройдя огонь и воды и снова возрождаясь к жизни. Но все эти годы никакая власть не была заинтересована в ее уничтожении. Ее час пробил во второй половине XX века. Промышленный развитой социализм уже светился на горизонте...

Посредине полей, как памятник минувшему, стояла одинокая ель, у которой снизу было обрублено около десятка ветвей, большинство с северо-западной стороны. Нет никакой уверенности, что это было то, что мы ищем, дерево было довольно молодое, лет около 80. Интересно, однако, что по гряде среди травы было разбросано шесть таких же отдельно стоящих елок, которые явно маркировали места домов и были сознательно оставлены хозяевами нетронутыми. Вторым вариантом может быть посадка. В Реболахте в 1998 г. я обратил внимание на стоящие во дворах нескольких домов высохшие лиственницы. Хозяева так и не смогли объяснить, кто и когда их посадил, но интересно было то, что их при этом не трогали.

Итак, человеческое присутствие все же в Выгострове ощущалось. Особенно после того, как мы, после некоторых поисков, нашли в низине на северо-западной стороне острова крохотную часовенку. На прикрепленной к стене доске было написано, что это часовня постройки XIX в., но более ничего. Судя по материалам К. Логинова, часовня была посвящена так называемому Первому Спасу (1.8.) или Маккавееву дню.

Как и большинство здешних часовен, эта часовня была «заветная», т. е. сюда на Маккавея приносили заветы или обещанные в случае болезни или другого несчастного случая обетные вещи в виде платков, полотенец, рубашек и других предметов туалета. С одной стороны здесь висели старые ткани с вышитыми на них красными крестами, с другой стороны — современные майки и носки. Одно можно сказать — традиция живет до сих пор. Думается, что необходимо приложить все усилия для того, чтобы сохранить остатки народной культуры и народной веры в том виде, в котором они еще существуют. Ценность живой традиции для народной жизни и духовной жизни всего государства никем вслух не оспаривается, но на деле существует два варианта: либо уничтожение, либо контролирование и идеологическое корректирование, что в принципе равно первому варианту, но летальный исход происходит позже.

Отметил я и несколько пучков и веток можжевельника, расположенных в основном вокруг маленьких иконок на передней восточной стене и воткнувших за них. Некоторые казались свежими, другие пролежали несколько лет и совершенно пожелтели. Можжевельник мог бы быть символом Севера во многих сферах. До сих пор помню его дух при входе в огромные и надраенные до блеска избы вычуждских коми в 2001 г. Пучки его встречали путника сразу над входной дверью с улицы, в сенях над входной дверью в избу, над дверью и над окнами внутри избы и, ко всему прочему, они красовались на иконной полке в красном углу.

Несмотря на то что на острове мы обнаружили дерево с обрубленными ветками, сомнения по поводу которого остались и которое мы не рискуем назвать карсикко без дополнительных сведений, настоящее карсикко мы все-таки увидели, хотя и на отдельном маленьком островке в нескольких десятках метрах от берега Выгострова. На обратном пути я даже высадившись на островке для того, чтобы сфотографировать эту уже сухую сосну, одиноко стоящую среди воды и камней, но удивительно прочно ухватившуюся за скалу, причем стоящую уже не меньше столетий. На окорившемся под воздействием непогоды стволе обнаружилось две большие затеси с северо-западной и противоположной юго-восточной стороны, т. е. как со стороны озера, так и со стороны суши.

Система двойных затесок на противоположных сторонах ствола дерева встречается довольно часто и в своей основе связана с заметкой места и оберегом для окружающей территории. Таковы могут быть карсикко, сделанные на месте гибели человека, в лесу на тропах и перекрестках дорог, у кладбищ, реже на них самих. В данном случае это могло быть либо карсикко на рыбной тоне или оно вырублено недалеко от места, где кто-либо утонул. В наше время на берегу иногда можно увидеть на месте гибели или находки тела деревянные кресты, выполняю-

щие ту же функцию: отметки места, памятника событию и охране данного места от возможных попыток неуспокоенной души явиться в мир людей. Такова была и одна из функций надмогильных крестов.

21.09.05. В праздник никто не работал, и у нас был «невыездной» день. Единственно, сходили на экскурсию в Малый Куганаволок на высокий мыс, который мы постоянно видели из окна нашего дома. По дороге осмотрели интересную деревню Ручей, в которой поселились бывшие жители деревни Пелгостров после укрупнения населенных пунктов. Деревни Малый Куганаволок не было, был только крест, но вид на озеро открывался захватывающий.

22.09.05. Сегодня со знакомым еще по 1998 г. егерем Николаем Пименовым отправились в юго-восточную часть озера в надежде поработать в Маткалакте и Чуяле. Слегка поддувало, и не обошлось без небольшого душа от разрезаемых казанкой волн. Правда, надо отдать должное Николаю, который вел лодку спокойно и уверенно, слегка притормаживая на высоких волнах, чтобы нас окончательно не залило.

Рощу в Маткалакте увидели уже издали. Это был «классический» для севера случай, когда деревенское кладбище видно за несколько верст. Темная группа елей на песчаном пригорке на фоне неба и воды в окружении бывших полей бывшей деревни была как весть от предыдущих поколений о бренности сиюминутной суеты. От деревни осталась только эта роща с небольшой часовней внутри. Собственно, она находилась на острове, с которого сейчас, при очень низкой воде можно перебраться на сушу. Место деревни, в которой был некогда десяток домов, находилось по другую сторону узкого пролива, и роща с часовней по отношению к деревне располагались на северо-западной стороне.

В роще стояла Варваринская часовня XIX в. — так читалось на дощечке, прибитой к дереву. Кругом не было никаких следов не только надмогильных сооружений, но и самих могил. По краям рощи иногда можно разглядеть, вероятно, камни могильной обкладки. Часовня здесь, хоть и покосившаяся, намного больше выгостровской, с остатками декора на крыльце. Зато внутри все примерно так же — толстый слой «мануфактуры» на жердях и веревках, подвешенных вдоль боковых стен, стол с пожертвованиями: деньгами (монетами и ассигнациями), несколькими свечами, конфетами и печеньем перед рядом небольших бумажных икон. На березовых стволах, приспособленных в виде воронцов, нашлись и старые куски ткани с вышитыми красной ниткой прямоугольными крестами.

Но были и отличия — над столом возвышалась большая икона с ликом Варвары великомученицы, вся завешанная современными полосатыми полотенцами. Среди них было одно старой работы полотенце, вышитое фигурами растительного орнамента с добавлением традиционных синего и красного цветов. «Заветов» было гораздо больше, чем в выгостровской часовне, они были цветастее и выглядели новее. Можжевельника я не заметил. Было похоже, что кто-то недавно здесь прибирался, а «ненужное» выбросил.

На полу стояла самодельная доска памяти ветеранов, сделанная из деревянной доски. На ней были вырезаны фамилии жителей Маткалахты: Епишины, Сысоевы, Мачехины.

В роще на деревьях, в том числе на упавших, которых было довольно много, видны явные следы обрубания ветвей. На ближнем к деревне конце рощи на небольшом склоне стояла старая ель, вытянувшая на уровне метра над поверхностью земли неестественно толстую и загибающуюся вверх ветку в сторону жилья, примерно на юго-восток. Остальные ветви на расстоянии примерно двух с половиной метров от земли были обрублены. На дереве заметны только небольшие комли от ветвей. Как была сформирована такая конструкция, осталось для меня загадкой. Зато второй случай на ели с обрезанной вершиной и выгнувшимися вверх двумя боковыми ветвями в виде лиры был совершенно ясен. Для этого, как говорилось выше, достаточно обрубить вершину и не давать другим веткам, кроме избранных двух, формировать новую вершину дерева. «Лира» начиналась примерно в двух метрах от поверхности земли. На северо-западном конце рощи на ели был топором сделан широкий и ровный затес с правильными краями на относительно тонком дереве, направленный прямо на часовню (на восток). Его размеры составляли около 50 см длины и около 15 см ширины. Дерево уже начало по краю зарубки образовывать наплывы. Это обычно заканчивается тем, что поверхность затеса постепенно как бы «уходит» внутрь ствола, а края наплыва все больше затягиваются к середине, иногда совершенно поглощая зарубку. Но так обычно бывает на соснах, ель же, как правило, просто заливает затес толстым слоем смолы.

Итак, карсикко в маткалахтинской роще, несмотря на преобладающую породу — ель, не совсем удобную для затесывания, было представлено несколькими его разновидностями. В целом я насчитал 15 случаев затесок на стволах и деревьев с обрубленными ветвями или кронами, которые с уверенностью могут быть квалифицированы как карсикко. Один из хорошо сохранившихся глубоких затесов встретился на старой березе.

Недостаток времени, умноженный на опасность сесть на мель при низкой воде, не позволили нам побывать на месте деревни Маткалахта и осмотреть ее окрестности на предмет карсикко, которые, судя по общей картине с острова, вполне могли стоять на краю пожен вдоль берега, не говоря уже о карсикко на рыбных тонях.

Отправились на Чуялу. Причалили к берегу на противоположной от деревни стороне чуяльского мыса. Здесь, на северо-западном берегу мыса, находилось кладбище, отстоящее от деревни на полтора километра. Судя по карте, это было ближайшее к Чуяле возвышенное место у воды. По тем же вышеперечисленным причинам мы не смогли побывать в деревне, и подробности ее географии остались невыясненными.

Кладбище начиналось в 30 м от ровного каменистого берега и было совсем небольшим, учитывая количество населения в деревне (16 домов и 110 человек на конец XIX в.). Вероятно, оно было относительно новым и, возможно, не единственным кладбищем Чуялы. Одно из захоронений датировалось, судя по найденной табличке, 1940 г.

Ничего подобного тому, что было в роще Маткалахты, здесь не наблюдалось. На чуюльском кладбище произрастали в основном березы, осины, ивы и тонкоствольные елки. Вообще понятие «роща» здесь отсутствовало, был только редкий, довольно молодой смешанный лес с преобладанием лиственного.

На северной окраине кладбища стояла одна из нескольких высоких, но не очень старых сосен, исполнявшая роль «коллективного» карсикко. На высоте около 5 м ее вершина разделялась на три самостоятельные вершины, и десять веток на стволе на высоте до 4 м были обрублены. Это, кстати, было единственное хвойное дерево, имеющее следы обработки топором. Подобные «коллективные» карсикко, как правило в центре кладбищ, встречаются на широкой территории от северной Финляндии до Вологодской области. Особенно рельефно эта традиция фиксируется в Вытегорском районе, где под центральное карсикко кладбища и на его обрубленные ветви складывали и вешали все принесенные на кладбище вещи (выносить с кладбища ничего не полагается, карелы этот обычай объясняли тем, что к вещам на кладбище может «пристать» калма, некая, связанная с могилой, мертвящая сила).

Кроме сосны, в двух местах встретились березы с довольно большими (более полуметра длиной) затесами. Березы стояли в метре от могил, и зарубки были сделаны со стороны могильного холмика. Больше ничего напоминающего карсикко на кладбище или около него не обнаружилось. В двух случаях могильные холмики начинались прямо у ствола дерева или, как на второй могиле, холмик частично даже продолжался за деревом (сосной), что напоминает могилы под елями в Большой Поге.

Могила с сохранившимися крестами и другими надгробиями было около 25, включая кресты, лежащие на могилах. Крестов было большинство, но нашему взору предстали также жестяные тумбочки «под камень» и «ажурные» арматурные конструкции двадцати- и тридцатилетней давности. Высота крестов была от 1,5 м и ниже. Те кресты, которые сохранили на себе краску, были синие (большинство) или красно-коричневого цвета. Кресты были прямые, без «крыш» или других особенностей конструкции или декора, лишь на двух из них внешние края поперечин слегка закруглены. Зато какого-нибудь заезжего архитектора порадовали бы оградки, особенно вокруг более старых могил. Это, в принципе, были типичные для карельских кладбищ ограды, каждый столб которых заканчивался декоративным украшением в виде округлого «набалдашника», вырезанного из того же куска дерева. Вид у них довольно торжественный, несмотря на то что могилы, кроме одного семейного захоронения в общей ограде, абсолютно неухоженные.

Одна из старых могил, с лежащим на ней крестом, представляла из себя широкий могильный холм (не менее 1,5 м), забранный со всех сторон в раму из пятисантиметровой по толщине доски, высота рамы была не менее 20—25 см. Подобные конструкции могут быть остаточными явлениями от традиции делать домины (так называемые «домики мертвых»), некогда широко распространенной на севере российской Евразии.

Надо попутно заметить (в продолжение вышеизложенной темы о запретах на кладбище), что неухоженность могил тоже может быть данью традиции. Я записывал в средней Карелии в 1980-е гг. рассказы о посещении кладбищ, где из уст информаторов звучала мысль, что на кладбищах нельзя трогать упавшие деревья, разваливающиеся кресты (которые можно только положить плащмя на могилу) или рассыпающиеся ограды. В принципе все должно оставаться как есть — хороня человека, сначала в могилу вставляют палку, затем через 40 дней устанавливают крест, после чего приходят в годовщину смерти и на годовые праздники, «метут могилу» ветками, насыпают зерно для птиц на могилу и между могил, но уже креста (или, например, домовины) не касаются и ничего не обновляют. Приносимые на кладбище и обычно подвешиваемые на кресты кусочки материи впоследствии привязывают на дерево. Возможно, эти представления связаны с тем, что кладбище воспринималось как одна из форм потустороннего мира — «ближний мир мертвых»²³, где старались не беспокоить умерших без особого повода, которым могли быть только похороны.

23.09.05. Сегодня был последний день работы, который решено провести на островах Канзанаволок и Колгостров. Погода по-прежнему позволяла путешествия по озеру, и не следовало этим обстоятельством пренебрегать. На Канзанаволоке строилась часовня, и мы, воспользовавшись гостеприимством хозяев (директора парка Олега Червякова), испив вкусного чая из водлозерской воды, осмотрели «музей рыболовства». В музее собраны образцы традиционного рыболовного снаряжения, начиная с лодки и кончая грузилами и поплавками, кое-что было также из инструментов деревообработки. Музей, несомненно, интересный, но за недостатком времени ограничились лишь беглым осмотром. Особое мое внимание привлекли деревянные поплавки-кубаса, на одном из которых был вырезан знак собственности — клеймо, состоящее из сочетания (правильно было бы сказать — слияния) инициалов Н и Т.

На свежем воздухе Олег Червяков поведал нам о местности на противоположном от Канзанаволока берегу Водлозера под названием Пигалахта, где, по рассказам местных старожилов, останавливались саамы. Место там особенное, и поэтому отмеченное деревьями с раздвоенными вершинами, вероятно, карсикко. Хотелось бы следующее посещение Водлозера начать с этого объекта. Получится ли?

В середине дня пошли на Буксу, так называется кладбище на соседнем с Канзанаволоком Колгострове, но с другой его стороны. Путь туда оказался нелегким, мелкая вода не всегда давала двигаться на моторе, а подводные камни добавляли нашему путешествию экстремальности. Однажды посредине широкого пролива наш моторист Дмитрий вытаскивал лодку, сам находясь за бортом. Воды в этом месте было по колено. Однако, пробравшись через проливы, оказались на северном берегу Колгострова, где на запад от деревни, в пределах видимости между Ильинским погостом (остров Малый Колгостров) и деревней находился берег Буксы. Сразу следует отметить, что на Ильинском есть свое кладбище, однако Букса, насколько я понял, как кладбище существовало давно. Здесь почти везде так — наличие погоста еще не значит, что в деревне нет собственного кладбища. Данную систему следует

еще изучить, но для этого надо опрашивать людей, причем, чем больше, тем лучше. В советское время, конечно, многое перемешалось, но насколько — вот вопрос. Этот вопрос может стать принципиальным при составлении карты карсикко или шире — сакральных мест Водлозера, т. к. на нее необходимо нанести все данные, касающиеся кладбищ и священных рощ.

Первое, что нас встретило на берегу, было карсикко — большой затес на сосне давал знать, что мы находимся рядом с сакральным пространством. Тропа поднималась от берега наклонно вверх. Кладбище находилось на некотором расстоянии от берега, на возвышении в лесу. Здесь очень существенны факты, касающиеся как сезонного, так и «техногенного» (поверхность Водлозера регулировалась плотинами) перепада уровня воды, чтобы ответить на очередной вопрос: находились ли раньше кладбища Водлозера у воды или они всегда отделялись от нее лесом (как сейчас)? Что было важнее соблюсти — близость к воде или расположение на высоком месте? Может быть, тенденция захоронения на высоких местах (см. выше) здесь преобладает? Или это касается только какой-то части Водлозерья?

Кладбище Букса было небольшое, но оно так привольно располагалось в просторном сухом бору, что отдельные семейные захоронения в оградах могли находиться в десятках метрах друг от друга. Мы обнаружили здесь почти идеальный порядок. Собственно, и место к тому располагало. Нас встретили аккуратные оградки и могилы в искусственных цветах. Правда, когда мы «обжились» и стали понимать, где и что надо искать, под елками и соснами в лесу стали находиться старые рассыпающиеся кресты и прочий кладбищенский скарб.

Первое, на чем сконцентрировалось наше внимание, был синий цвет оград, крестов и вообще всего деревянного. Попадался и красный, но здесь это были лишь отдельные точки в пейзаже. Стали находиться отдельные могилы и одиночные памятники, возможно, замененные новыми. Один из старых, грубо сколоченных крестов, прислоненный к дереву, по своей форме очень сильно напоминал обрезанный кусок весла с лопастью. В «рукоятку» были врезаны две поперечины, которые вместе и составляли восьмиконечный крест. Как будто кто-то взял заготовку для весла, в него утопил перекладыны, а потом воткнул его в землю.

Между двух семейных оград с несколькими могилами в каждой, находилась небольшая одиночная могила, создающая впечатление детской. На ней, на месте креста, стояла покрашенная в яркий красный цвет тонкая прямая доска со слегка закругленными краями. Доска была около полуметра высотой и имела ширину около 15 см. Последние два надгробия напоминали беломорскую традицию с ее многочисленными резными досками. На Карельском берегу я также видел веслообразные в своем основании кресты.

На Буксе встретилось и другое, широко распространенное на северо-западе явление — куски тканей на крестах и других надгробных сооружениях. Здесь на одной могиле был белый, а на другой черный лоскут материи. Вдоль могилы на земле лежала широкая доска, которые обычно в южной Карелии кладут на могилы и называют калмалауда — «могильная доска».

Что касается карсикко, то они встречались вдоль тропы, ведущей к кладбищу. Это была ель с обрезанной вершиной и ель с толстой нижней веткой, направленной вверх, и обрезанными соседними, как в роще Маткалахты. Вдоль тропы встретилось и две-три зарубки. На территории самого кладбища между группами могил обнаружилась ель с обрезанными на три метра в высоту нижними ветвями, часть ствола полуистлевшей на земле ели, у которой все имеющиеся ветви были обрублены со всех сторон света так, что напоминали собой мутовку. На территории кладбища на солидного возраста сосне со следами обрубания ветвей обнаружен старый, заплывший со всех сторон затес, на видимой поверхности которого видны неясные поперечные полосы. Был ли это какой-то знак или буква — сейчас сказать уже никто, видимо, не сможет. На Илексе и, особенно, в Лузе, в кладбищенской роще на Мельничном ручье было много карсикко с глубокими затесами. На поверхности многих таких затесов вырезаны инициалы умершего. Множество знаков было также вырезано в затесах деревьев, стоящих на тропе между Калакундой и Лузой. Некоторые из них затянулись и «читались» уже с трудом.

На некотором расстоянии от центра кладбища, на выходе на открытую поляну, мы обнаружили несколько молодых елей, у которых все нижние ветки были срублены «заподлицо». У одной тонкой елки оказалась обрезана вершина, и она уже начала вытягивать вверх со всех сторон свои ветви. Кроме того, у больших елей, стоящих напротив этого места у могил, были отрублены толстые ветки, притом оставленные комли достигали двух метров. Но самое удивительное здесь то, что следы обработки этих деревьев совершенно свежие! Что это — расчистка опушки леса? Но почему на кладбище? Кто-то пожелал больше света для умерших родственников? Или это признаки живой традиции? Эти вопросы останутся пока без ответа.

Что можно сказать напоследок? Можно ли считать итог удовлетворительным? Конечно, не было достаточного времени на работу на каждом отдельном кладбище, не было времени на осмотр мест бывших деревень, целые объекты остались незатронутыми нашими изысканиями, но самый главный и важный итог нашей разведки мы получили — исследование необходимо продолжать. Тому есть все основания. Только теперь это надо делать скрупулезно. Для составления карты карсикко, которая может стать основой для создания карты сакральных мест, необходима документальная фиксация всего материала. Только после этого его можно будет осмысливать и теоретизировать.

Несмотря на то что уже сам статус парка предоставляет идеальные условия для работы и сохранности объектов, намеченного нельзя откладывать в долгий ящик. Дерево, особенно если высыхает на корню, на севере стоит долго, но есть масса причин, чтобы ему «не дотянуть» до исследований.

И в других местах дерево стояло бы, но человек слишком часто пытается его свалить, даже не думая, что он валит. Мне известно только два примера, когда лесозаготовители прислали карсикко в виде части ствола на исследование в краеведческий музей. Это было в Финляндии и один раз на дереве оказались имена и

даты гибели людей, а второй раз это было так называемое «железное карсикко», с забитыми внутрь гвоздями и прочими железными предметами, т. е. «карсикко оберегов». Оба раза это произошло не потому, что кто-то задумался и остановил процесс пиления, а потому, что железо внутри дерева сломало циркульную пилу.

Примечания

- ¹ Конкка А. Знаки на деревьях — маркированные границы освоенного мира в таежной зоне Северной Европы // Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века. Петрозаводск, 2002. С. 61—67.
- ² Loginov K., Thervjakova N. Vodlajärven karsikot. Carelia 5, 2000.
- ³ Конкка А. Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 214—230.
- ⁴ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 85—112.
- ⁵ Золотарев Д. А. Карельские клейма. Известия русского Географического Общества. М., 1924. Т. 56. Вып. 1. С. 142—146.
- ⁶ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. М., 1878. С. 259.
- ⁷ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894. С. 319.
- ⁸ Там же. С. 322.
- ⁹ В Писцовых книгах 1563 г. название звучит как Кух-наволоок.
- ¹⁰ Харузин Н. Н. Из материалов... С. 344.
- ¹¹ Лукьянченко Т. В. О некоторых особенностях погребального обряда кольских саамов. Природа и хозяйство Севера. Вып. 9. Мурманск, 1981. С. 93.
- ¹² Сведения почерпнуты из рукописи К. К. Логинова «Система традиционных народных праздников Водлозерья». Тем не менее в «Писцовых книгах» за 1563 г. читаем: «на Коско-салме острове Ангилова гора». Изменение в огласовке топонима следует, видимо, отнести за счет поздней «народной этимологии» названия. (Смирнова Л. И. Географический указатель к «Писцовым книгам Обонежской пятины 1496 и 1563 гг.» // Писцовые книги Обонежской пятины XVI в. / Сост. К. В. Баранов. СПб., 1999. С. 247).
- ¹³ Смирнова Л. И. Географический указатель... С. 244.
- ¹⁴ Харузин Н. Н. Из материалов... С. 344.
- ¹⁵ Конкка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск. 1988. С. 87.
- ¹⁶ Харузин Н. Н. Из материалов... С. 336—338.
- ¹⁷ Конкка А. П. Жертвоприношения животных... С. 85—86.
- ¹⁸ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко... С. 94.
- ¹⁹ Харузин Н. Н. Из материалов... С. 337.
- ²⁰ «Пога», возможно, этимологизируется из прибалтийско-финского *rohja* и означает «дно, конец губы», ср. Кондопога (Kondu-rohja).
- ²¹ См. напр.: Тульцева Л. А.. Рябина в народных поверьях // Советская этнография. 1976. № 5.
- ²² Список селений в Олонецкой губернии, с обозначением наличного числа домов и жителей // Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894. С. 507.
- ²³ Siikala, A.-L. Suomalainen šamanismi. Helsinki, 1994. S. 115—120.

ДЕРЕВО У МОГИЛЫ. НА КЛАДБИЩАХ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ КАРЕЛИИ

(Опубликовано: Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История. 2007. Вып. 3. Сент. С. 209—216).

Летом 2006 г. в рамках проекта РГНФ «Комплексное экспедиционное обследование Онежско-Беломорского водораздела» (грант 06-04-03205е, руководитель В. П. Орфинский) петрозаводские архитекторы, топонимисты, этнографы и музыковеды-фольклористы работали в северо-восточной Карелии на границе с Архангельской областью в районе озер Выгозеро и Сумозеро в девяти населенных пунктах (с юга на север): Валдай, Вожмогора, Сенная Губа, Дуброво, Надвоицы (на Выгозере) и Воренжа, Сумостров, Ендогуба (на Сумозере), Лапино (на р. Сума).

В аннотации проекта говорилось, что Онежско-Беломорский водораздел до настоящего времени оставался «белым пятном» на историко-культурной карте Европейского Севера. В меридиональном направлении по территории водораздела с глубокой древности проходили водно-волоковые пути из Обонежья в Поморье. В широтном направлении субрегион являлся карельско-русской этноконтактной зоной, о чем свидетельствуют и современные сведения информаторов с сопредельных территорий. В 1930-е гг. в связи со строительством Беломорско-Балтийского канала и значительным повышением уровня Выгозера географические и этнографические реалии этой части территории оказались существенно искажены, утрачены многие поселения на побережье и островах озера.

Одной из задач автора этой статьи было проведение инвентаризации кладбищ. Во всех вышеназванных селах и деревнях обследовались действующие кладбища на предмет сбора сведений о материальной атрибутике похоронной обрядности, в которой, помимо разнообразных связей с материальным миром крестьянской культуры, наглядно актуализуются представления о потустороннем мире. Следует отметить, что полевой материал (в виде дневниковых записей и 1266 цифровых фотографий) по карельским кладбищам в таком масштабе и с таким набором параметров из одного региона получен впервые. В результате он был систематизирован по пяти основным темам, из которых в данной статье будут обобщены сведения о топографии кладбищенских рощ и о функциях дерева в похоронном обряде.

Предваряя наши материалы, следует сказать, что расположение кладбищ на местности относительно поселения, ориентировка могил, состав произрастающих в кладбищенской роще пород деревьев и использование растущего дерева в качестве одного из атрибутов погребального обряда имеют свои особенности на определенной территории и связаны с древними представлениями о мире, унаследованными современным населением от этнических предков или обыкновением, доставшимся им в наследство от предыдущих насельников. Кладбище повсемест-

но на Европейском Севере России является своего рода индикатором, по которому сразу можно определить, насколько сильна в данной местности традиция вырубания (или вырезания) ритуальных деревьев-знаков (кар. *карсикко*, арх. *залазь*), одной из функций которых было обозначить дорогу душе умершего на тот свет и оградить живых от мертвых в этом мире¹.

Без особой надобности в кладбищенской роще, по традиционным понятиям жителей Карелии, ничего трогать было нельзя (собирать ягоды или грибы, ломать ветки или рвать листву, рубить деревья). Особая надобность в данном случае связана с самими похоронами и тем, что необходимо для совершения обряда, в том числе с вырубанием карсикко. Отметим сразу, что на всех кладбищах перечисленных деревень (а также по дороге к ним или вокруг них) обнаружены разные формы карсикко (обрубание сучьев и вершин или зарубки на стволах, кое-где и вырезанные в зарубках знаки — например, инициалы покойного). Все это, как правило, на хвойных деревьях.

По поводу других проявлений объявленной темы «дерево у могилы» следует, помимо общих тенденций погребения в рощах и вырубания карсикко в них, отметить древний обычай — захоронение под деревом, известный автору также по водлозерским материалам. Всего зафиксировано 17 случаев захоронения под деревьями (могилы находятся под старыми соснами и елями и направлены головой или ногами прямо на ствол дерева), из них в 5 случаях доподлинно известно, что могилы эти детские, хотя их, вероятнее всего, больше. Кроме того, имеется 14 случаев, которые можно классифицировать как «дерево у могилы» (дерево внутри ограды в непосредственной близости от могилы).

Ниже следует описание кладбищ двух населенных пунктов на западе и востоке исследуемого района (д. Надвоицы на оз. Выгозере и с. Лапино на р. Сума):

Надвоицы: кладбище на юго-юго-востоке (около 500 м) от д. Надвоицы, в отдельной роще (сосняк с лиственным подростом), на возвышении среди полей, с песчаной почвой, на мысу, у воды (юго-западная часть кладбища). Средняя часть кладбища в роще на холме старая, вдоль по направлению канала с обеих сторон — с севера и юга — новые части на открытых участках — бывших полях. Ориентация могил по линии юго-запад — северо-восток, а также запад — восток (крест на восточной стороне).

Если на новых кладбищах восточного Выгозера (в д. Вожмогора, Сенная Губа и Дуброво), кроме двух сосен с обрубленными ветками по дороге на кладбище Сенной Губы, деревья отмечались исключительно затесями на стволе, то на старом кладбище Надвоиц картина резко менялась: здесь обрубание ветвей становится преобладающей формой карсикко. Практически все крупные старые деревья (которых осталось немного) имеют следы обрубания ветвей. Данный факт, учитывая разницу в возрасте кладбищ, еще раз говорит о том, что манипуляции с ветками и стволами, т. е. изменения самой формы объекта, являются стадийно более ранним способом обработки дерева в ритуальных целях. В любом случае традиция затесывания ствола, не требующая таких усилий, как изменение формы всего дерева, сумела сохраниться дольше, дожив практически до нашего времени. Свидетельством

развитости традиции в Надвоицах являются и найденные на старом кладбище вырезанные на поверхности дерева инициалы покойного, что в своей основе восходит к родовым знакам, так называемым клеймам (известным, прежде всего, как знаки собственности). По средне- и северно-карельским полевым материалам автора, а также письменным источникам из Приладожья известно, что сведения об умершем вырезались на ближайшем от могилы дереве, на котором делали отметки о годе смерти и ставили родовой знак или инициалы покойного. На кладбище села Лапино в двух случаях инициалы умершего были вырезаны на крестах.

На старом надвоицком кладбище обнаружены:

1. Сосна, выделяющаяся своей толщиной среди окружающих деревьев в северной части кладбища. Снизу и до высоты 6—7 м от земли обрублено 9 толстых и несколько тонких ветвей с разных сторон дерева, от которых остались комли разной длины. Наиболее длинные из них (до трех метров) оставлены с юго-восточной и юго-западной стороны.

2. Сосна в центральной части кладбища, на которой обрублены топором все ветви на высоту 5 м (16—17 ветвей), причем оставлены примерно одинаковой длины комли (от полуметра до метра), из них самые длинные направлены в сторону воды, т. е. на юг и юго-запад.

3. Сосна с обрубленной вершиной в юго-восточной части кладбища в начале крутого склона к воде. У дерева топором (следы его хорошо видны) на высоте (4,5 м отрублены вершина и несколько веток. Длинные комли ветвей оставлены как со стороны воды, так и со стороны кладбища. В связи с потерей вершины одна из верхних ветвей дерева стала расти вверх и заменила собой обрезанную верхушку.

4. Сдвоенная сосна в южной части кладбища, у которой на высоту до 4 м обрезаны все ветви. Комли оставлены в основном на восточной и юго-западной сторонах дерева.

5. Засохшая сосна с обломанной вершиной и обрубленными со всех сторон ветвями в юго-восточной части кладбища (высота 5,5 м). В 40 см от земли с западной стороны дерева — зарубка длиной 25 и шириной 6—7 см, на поверхности которой ножом вырезаны буквы. Первая буква читается с некоторым трудом, но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что это буква «М», вторая буква, без сомнения, «В». Вырезанные буквы могут быть инициалами старожилов Надвоиц Власовых. Интересно, что на другой стороне ствола прямо напротив зарубки с инициалами сделана еще одна, но в два раза меньшая зарубка. Затесывание дерева с обеих сторон — одна из характерных черт карсикко умершего, которое делается на кладбище или на месте смерти.

6. Две сосны на северной оконечности кладбищенской рощи со стороны деревни с обрубленными с юга ветками на высоту до 3—4 м. В этом конце рощи нет видимых следов могил.

7. Старая сосна с большой зарубкой в стволе и следами обрубания ветвей в крайней юго-восточной точке кладбищенской рощи у дороги. Затес на сосне находится на высоте около 1,3 м от земли, имеет длину 1,5 м и ширину около 70 см.

На поверхности затеса многочисленные следы ударов топором. Зарубка сделана с юго-восточной стороны дерева и направлена в противоположную от кладбищенской рощи сторону. Заметим, что поверхность зарубки и самого ствола дерева подвергалась воздействию огня. Подобные знаки на деревьях, стоящих на границе сакральной территории и направленные в «наружное пространство», известны во многих районах Карелии. Находившийся у дороги, на границе кладбищенской рощи, издалека заметный затес на дереве мог играть роль апотропея, защищавшего человека от воздействия «калмы», т. е. «могильной силы», исходящей, по верованиям карел, от кладбища и всего, с ним связанного.

8. Старая искривленная береза у дороги на северо-восточном углу кладбища, маркирующая начало рощи со стороны деревни. На ее стволе с севера и северо-запада есть две уже почти затянувшиеся затески длиной около 25 см.

О могилах под деревом: в центральной части кладбища короткая (детская) могила одним своим концом упиралась в толстую сосну, на другом конце могилы поперек ее лежал большой плоский камень. Захоронение под деревом зафиксировано также в южной части кладбища: на краю могилы, рядом с деревянным прямым крестом, высотой около 60 см, возвышался ствол старой сосны в полтора обхвата. В центре кладбища внутри ограды безымянной могилы, в 20 см от ее края, росла раскидистая четырехствольная береза, диаметр стволов которой колебался в пределах 15—25 см.

Карсикко на щелье². В 200 м на северо-запад от кладбища, на склоне, ведущем к берегу канала (река Войца), обнаружилась расщелина в скальном грунте, которая охватывала полукольцом территорию около 50 м в поперечнике. С южной стороны этого полукольца, где расщелина в скале имеет ширину от 1,5 до 2,5 м и глубину до 5—6 м, по краям ее и к югу по берегу канала находилось 7 старых толстых сосен с обрубленными с разных сторон ветвями на уровне 5—6, а на некоторых и до 8—9 м над землей. У одной из сосен на берегу была обрезана не только вершина, но и все вытянувшиеся впоследствии вверх толстые ветви. Внешне сосна походила на непропорциональную мутовку. Практически на всех стволах сосен-карсикко были разной величины и формы зарубки (кроме сосен, большой затес был сделан и в стволе толстой березы на краю расщелины), некоторые из них довольно старые, так как глубоко заросли в стволы деревьев. Особенно сильно изрезана самая старая, не менее чем 200-летняя сосна в центральной точке изгиба расщелины на высоком ее краю. Крона ее была видна с дороги, ведущей на кладбище. На стволе сосны было несколько «дупел», глубоких отверстий и щелей. Со стороны кладбища между двумя «щелями» сделана сплошная зарубка или затес шириной около трети ствола. В этом промежутке, а также выше и ниже этого места на стволе обнаружилось 13 гвоздей, некоторые из них были коваными. Здесь же в ствол было утоплено толстое кованое железное кольцо.

Откуда здесь такое количество старых карсикко? Можно предположить, что впечатляющий разлом в скале и образовавшийся на этом месте подземный грот мог восприниматься жителями как некое «нечистое место» (ср.: скальный раз-

лом ниже по течению Войцы назывался Чертовым стулом). В этом случае карсикко выступало бы в функции охранителя «нечистого», а некогда может быть и обозначения «священного» места. В пользу последнего предположения косвенно говорит то, что на нескольких старых соснах и, прежде всего, на центральном дереве-сосне на гребне расщелины — надо всеми ее «щелями» и «дуплами» были обнаружены подпалины в коре и на поверхности зарубок. По-видимому, в углублениях стволов жгли восковые свечи. Таким образом, можно предположить, что здесь находилось место моления или жертвоприношения, т. е. жертвенное место. По поводу жертвоприношения в расселине скалы имеется примечательное свидетельство XVII в. из деревни Боранова Гора прихода Яккима (северо-западное Приладожье), происходившее до исхода из этих мест православных карел. Все жители деревни, как говорилось в судебном документе 1675 г., ежегодно на Петров день собирались на высоком холме, куда приносили приготовленное загодя пиво. Там варилась молочная каша, а вместе с ней — куриное яйцо, после чего кто-нибудь забирался на дерево и кричал, призывая на обед «бесов». «Когда все принимались есть, кто-то один доставал яйцо поварешкой из котла и опускал его в расщелину или овраг, бывший на холме и обычно служивший местом жертвоприношения»³.

Фактов, говорящих о том, что отдельные почитаемые «священные» деревья отмечались зарубками или обрубанием сучьев и вершин, т. е. были карсикко, собрано достаточно много, но карсикко, составляющие целую компактную рощу, которая не имеет прямого отношения к кладбищу — явление для Карелии довольно редкое. Одна из таких рощ находится в Суднозере бывш. Вокнаволоцкой волости, где в священной роще в конце XIX в. происходили жертвоприношения животных⁴.

Лапино: два лапинских кладбища находятся на левом берегу реки, «за водой», по направлению на юго-запад от центра деревни. Старое кладбище находится на высоком мысу в форме гряды на берегу р. Сумы, в 200 м от домов. Новое кладбище, примерно в 50 м от берега, делится на верхнюю (сосновый лес) и нижнюю (смешанный сосново-еловый лес) части. На старом кладбище растут сосны, почва на обоих — песчаная. Могилы старого кладбища ориентированы крестом на северо-восток, но по мере движения в новую часть кладбища происходит изменение ориентировки в направлении запад — восток.

Обрубание веток на соснах-карсикко зафиксировано на старом лапинском кладбище у воды, где по берегу стоит ряд старых деревьев с различными метками на стволах, три из них имеют следы обрубания ветвей и вершин. На северной стороне кладбища ствол одной из сосен на высоте 4,5 м расходится на три ответвления, что было следствием обрубания вершины дерева. Такое же дерево находится в центральной части кладбища. И, наконец, в южной части его, у воды, стоит самое старое дерево рощи — раскидистая сосна с тремя кронами, нависающими над водой. Все нижние и некоторые верхние ветви (до четырех метров от земли) этого ветерана обрублены, причем у трех из них оставлены комли от метра и более, а у остальных 9 обрубленных толстых веток и нескольких тонких — от 10 см до полуметра.

Практически все они, не считая обрубленного сучка в развилке дерева, который когда-то был его вершиной, смотрят своими комлями на реку. Толщина некоторых из них достигает 15 и более сантиметров. Со стороны воды можно свободно подойти к дереву, что, похоже, использовали и местные жители для своих религиозных нужд, так как в развилке вершин обнаружены характерные следы горения свечей. Это въевшиеся в дерево копоть и сажа, которые образуют на поверхности «дупла» направленные вверх тонкие и длинные черные полосы. Тут же, рядом с расселиной, в обрезанный толстый сук дерева был забит длинный гвоздь, возможно, для вывешивания ритуального полотенца или другой ткани. Здесь мы в третий раз сталкиваемся с копотью от свечей на особо отмеченных деревьях, т. е. с использованием сосны-карсикко в качестве алтаря для зажигания жертвенного огня. Интересно и то, что два раза нам такие деревья попадаются на кладбище.

Относительно зарубок на деревьях следует сказать, что, как и в случае с обрубанием ветвей, большинство их сосредоточилось на старом лапинском кладбище и на подходах к нему. На новом кладбище было зафиксировано только три зарубки на соснах. Одна из них сделана в стволе сосны на окраине нового кладбища почти у земли и направлена в сторону старого кладбища на берегу Сумы. Посредине удлиненной формы зарубки (длина примерно 25 см) была нанесена поперечная полоса или черта. Интересно, что такая же одинокая горизонтальная черта посередине обнаружилась на зарубке, сделанной на одной из прибрежных сосен старого кладбища. Помимо того, вдоль дороги на кладбище, при подходе к нему, было обнаружено пять сосен с зарубками разной величины, одна из которых в высоту превосходила два метра. На стесанном стволе дерева, уже примерно наполовину заросшем сверху участками коры и мха, видны несколько поперечных полос, нанесенных на поверхность дерева до его зарастания корой. Напротив этого дерева стоит вторая сосна со следами длинной заросшей зарубки, от которой сейчас остались только три небольших открытых участка ствола. В одном из этих «окон» видна четко прочерченная поперечная полоса⁵. Кроме того, на описанной зарубке имеются и не совсем ясные знаки, которые могут оказаться клеймами, т. е. родовыми знаками умерших. Факт требует дополнительного изучения. На соснах старого лапинского кладбища обнаружено 14 зарубок, в общей же сложности в Лапино 24 затеса на деревьях, что можно считать своеобразным рекордом.

На восточной стороне нижней части нового лапинского кладбища, в сторону кладбищенского мыса, под большой старой елью находится детская могила. На прикрепленной к ели дощечке написано: «Кузнецова Оля умерла в 10 месяцев 1963». Одной стороной могила практически упирается в ствол дерева, на другой ее стороне установлен маленький металлический крестик, приваренный к воткнутому в землю куску железной трубы. Ребенок похоронен к дереву головой. В той же, нижней части нового кладбища накренившийся серый крест поддерживается стоящей у могилы толстой сосной. Все это находится внутри высокой и тесной деревянной ограды.

Подводя итог, следует констатировать, что расположение старых кладбищ на берегу водоемов и «за водой» по отношению к поселениям, на возвышенных местах с песчаной почвой, в сосновых или еловых рощах — это та общая «диспозиция», которая характерна для всех окружающих исследуемую территорию районов. Она известна как в Карелии, так и на старых кладбищах Восточной и Северной Финляндии. Принцип устройства кладбища «за водой» прослеживается также у саамов⁶. Топографическое положение большинства кладбищ на южной стороне относительно поселения, представляет собой отличительную местную особенность, связанную, вероятно, с традициями более южных регионов.

Карсикко — явление очень древнее, что косвенно подтверждает и более чем значительная территория его бытования (в Европейской России практически вся зона хвойных лесов), и цель исследования в этой зоне, как показывает практика, состоит не столько в выяснении того, существует ли традиция в принципе, сколько в определении форм ее бытования. Формы вырубания карсикко (обрубание сучьев и вершин у хвойных деревьев, зарубки на стволах и знаки на зарубках) и их локализация в поселении на берегу водоема (Сумостров), по дороге на кладбище, в самой кладбищенской роще и вокруг нее, в возможной жертвенной роще (Надвоицы), а также хранение материальных атрибутов похоронного обряда на дереве или под ним полностью соответствуют общекарельской традиции. Традиция карсикко оказалась особенно сильна в Надвоицах, Ендогубе, Сумострове, на старом кладбище в Лапино. Вероятнее всего, карсикко здесь западного происхождения. К примеру, на северном Водлозере и на Илексе (то есть на территориях, примыкающих к исследуемому району с юго-востока и востока) существует развитая традиция карсикко, которая сохранилась там лучше, чем во многих районах Карелии. Однако как в функциях карсикко, так и в нанесении знаков на дерево она имеет свои локальные особенности, которые в исследуемом районе не прослеживаются.

С кладбища ничего не принято выносить, что связано с древними представлениями о принадлежности всех находящихся на кладбище вещей покойному (т. е. потустороннему миру) и их вредоносности для живых. По нашим наблюдениям, эта модель поведения сохраняется и сегодня. Все вышедшие из употребления предметы и некоторые вещи, использовавшиеся при погребении, на кладбищах сносились под большие деревья или вывешивались на них. Здесь можно было увидеть прислоненные к стволам старые кресты и намогильные столбики, доски от домовины (в Воренже и Лапино) и доски с могил (одна или две доски, положенные плашмя на могилу, на которые кладут приношения умершим, ср. кар. *калма-лаута*), части могильных оград, венки, лопаты и пр. Обращают на себя внимание факты подвешивания на дерево (Надвоицы) или привязывания к дереву (Воренжа) старых крестов, которые соотносятся с зарегистрированными у сегозерских карел случаями использования ствола растущего дерева в качестве основы, к которому прибавляются поперечины и «крыша» импровизированного креста⁷. Вывешивание креста на дерево известно и в других регионах северо-запада страны.

Практически на каждом кладбище у стволов деревьев можно было обнаружить прислоненные к ним шесты, жерди или длинные доски, на которые ставят гроб перед опусканием его в могилу. Многие из них длиной более 2 м. Такой длины обычно были носилки, с помощью которых доставляли из деревни гробы с покойниками. По материалам начала XX в. из северо-западной Карелии, если умирал хозяин дома, гроб несли на кладбище при помощи взятого из избы воронца⁸. Носилки у многих народов на Севере и в Поволжье оставляли на кладбище: зарывали в могилу (марийцы), оставляли на могиле (мордва), втыкали в землю со стороны ног покойного или оставляли под деревьями (архангельские поморы и вепсы⁹). Сету оставляли носилки у «прощальных деревьев» по дороге на кладбище до полного их разрушения. Семь носилок из жердей и досок были обнаружены в кургане IX в. в Старой Ладоге¹⁰.

В Вожмогоре, Сенной Губе, Надвоицах на деревьях были подвешены лоскуты, как правило, белой материи (в Дуброво и Ендогубе на крестах детских могил, а в Сенной Губе, Дуброво и Сумострове на оградах). В развилках деревьев в Вожмогоре и Сенной Губе обнаружилось несколько голиков и метел¹¹, кое-где они уже «спустились» на землю и хранились за крестом у могилы. На деревьях или под ними в выгозерских деревнях висели или лежали ведра, железные банки и другие емкости (Дуброво, Ендогуба), использовавшиеся для каждения могил, в Надвоицах висели венки и ремни для опускания гроба в могилу. Из предметов, находящихся непосредственно на могилах, прежде всего надо назвать посуду (часто перевернутую, а кое-где и старую, побитую). Как правило, посуда на могилах была традиционных цветов (такого же цвета и крашеные деревянные ограды, кресты и столбцы) — синего, реже кирпичного или красного и (еще реже) желтого и зеленого. На одной из детских могил в Лапино обнаружили чашка и блюдце, а между каменной плитой и железной оградой пластмассовая корзинка, детская фанерная лопата для уборки снега высотой около 80 см, заостренная с двух концов деревянная палка и маленький лук, сделанный, вероятно, из рябины, с веревочной тетивой длиной около 30 см.

Небезынтересны факты, говорящие и об особой роли ели, прослеживающейся в случаях с детскими захоронениями в Ендогубе и Лапино, с елью-карсикко на берегу в д. Сумостров, с ендогубским кладбищем — еловой рощей, где произрастало также множество можжевельника. У. С. Конкка отмечает, что в карельских похоронных причитаниях часто говорится о еловых лесах, в которые относят умершего, но сосновые боры не упоминаются. Возможно, делает она вывод, кладбища у карел раньше располагались в еловых рощах, как это происходило в Северном Приладожье и Сегозерье¹². Ельниками были многие старые кладбища ухтинской Карелии, района Панозера, Тунгуды, Ребол, Сямозера и т. д. Выбор еловой рощи для устройства кладбища практиковался и за пределами Карелии. Помимо того, в разных местностях Карелии на территории поселений сохранялись отдельные группы или одиночные старые ели, многие из которых были елями-карсикко. Как правило, это были «родовые деревья», почитаемые отдельными

семьями. Один из показательных примеров календарного жертвоприношения дереву связан с вывешиванием изодранных в праздничных состязаниях рубах на вершину старой ели, служившей «заместителем часовни» в д. Лошке¹³ в средней Карелии. Путешествовавший в начале XIX в. по Восточной Финляндии немецкий историк Ф. Рюс отмечал в своих мемуарах 1827 г., что жертвенные ели есть еще почти у каждого дома в лесных районах Карелии¹⁴. В нескольких километрах от северно-карельской д. Вокнаволок, на месте бывшей деревни Чена, стояла еще в 1990-е гг. группа из трех старых елей. Она носила название *Ukon kuuset* — «Ели Укко» — языческого верховного бога карел. При постройке дома в Виитасаари в центральной Финляндии была посажена ель, от состояния которой зависело благополучие большого рода. Ей, в присутствии всего населения деревни, приносились ежегодные жертвы. Падение ветки с верхней части дерева предвещало смерть одного из старших членов рода¹⁵. «Погребальная» семантика ели, вероятно, имеет глубокие исторические корни, что подтверждает сравнение с верованиями родственных карелам народов: по представлениям угров, ель была деревом нижнего мира¹⁶.

Примечания

¹ Об этом см. по карелам: *Конкка А.П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск, 1986; по финнам: *Holmberg Uno*. Suomalaisten karsikoista // *Kalevalaseuran vuosikirja* 4. Helsinki, 1924; *Konkka Aleks.* Kuusi kultalatva. Pohjoisen Suomen karsikoista // *Kalevalaseuran vuosikirja* 77—78. Helsinki, 1999; о карсикко как инструменте по освоению окружающего пространства: *Конкка А.* Знаки на деревьях — маркированные границы освоенного мира в таежной зоне Северной Европы // *Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века*. Петрозаводск, 2001; *Конкка А. П.* Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко // *Панозеро: сердце Беломорской Карелии*. Петрозаводск, 2003; по русским Пудожского Водлозерья: *Конкка А. П.* Карта сакральных мест: в поисках утраченных ориентиров // *Водлозерские чтения: Естественно-научные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера*. Петрозаводск, 2006.

² В Архангельской и Олонецкой губерниях скалистая, пересеченная местность, каменный кряж.

³ *Катаяла К.* Дымом в царствие небесное // *Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России*. Сборник научных статей и материалов. СПб., 2003, С. 36—37.

⁴ *Конкка А. П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск, 1988.

⁵ Интересно, что у хантов поперечной чертой отмечали на деревьях прошедшего в этом месте охотника: *Кулемзин В. М., Лукина Н. В.* Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. С. 121; *Материалы по фольклору хантов*. Зап. и сост. В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной. Томск, 1978. С. 154.

⁶ *Лукьянченко Т. В.* О некоторых особенностях погребального обряда Кольских саамов // *Природа и хозяйство Севера*. Вып. 9. Мурманск, 1981. С. 93.

⁷ *Орфинский В. П.* Культурное зодчество Сегозерья // *Деревня Юккогуба и ее округа*. Петрозаводск 2001. С. 100—101.

⁸ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 83.

⁹ *Строгальщикова З. И.* Погребальная обрядность вепсов // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск, 1986. С. 75.

¹⁰ *Рихтер Е. В.* некоторые особенности погребального обряда сету // *Советская этнография*. 1979. № 2. С. 125—126.

¹¹ Об этом см.: *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко... С. 97—99.

¹² Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 76.

¹³ Духовная культура сегозерских карел / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 95, 119.

¹⁴ Holmberg U. Suomalaisten karsikoista... S. 71.

¹⁵ Там же. С. 74.

¹⁶ Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. СМАЭ XXVII. Л., 1971. С. 220.

МАРИЙСКИЕ ДЕРЕВЬЯ-ЗНАКИ: МАРКЕРЫ САКРАЛЬНЫХ ГРАНИЦ

(Ранее опубликовано: Сборник Российского гуманитарного научного фонда. 2007. № 4(49). С. 217—229).

Осенью 2006 г. состоялась экспедиционная поездка на Среднюю Волгу, в Республику Марий Эл (проект РГНФ (06-01-18080е). Центральной задачей экспедиции было исследование феномена деревьев-знаков, которые в традициях северо-западных областей России и ближайшего зарубежья имели как ритуальное, так и практическое применение. Дерево с определенным образом срезанными ветвями или вершиной (шведское *liktall*, карельское и финское *karsikko*, севернофинское *hurrikas*, южнофинское *ristipuu*, эстонское *ristikuusk*, *ristipedäjä*, архангельское «залазь», коми «пас пу» и другие названия) могло иметь различные вырезанные в стволе знаки — от простой зарубки до антропоморфного изображения. Достаточно было сделать на дереве лишь одну из этих отметок, чтобы оно могло выполнять свою функцию. Карсикко в Финляндии и Карелии выступало в обрядах перехода (возрастная инициация, свадьба, похороны), в рекрутской и календарной обрядности в качестве ритуального растительного символа, который в ходе обряда восстанавливал утраченный в кризисное переходное время дух-охранитель человека или его жизненную силу¹. Наряду с этим карсикко функционировало в качестве инструмента освоения — упорядочения и доместикации — жизненного пространства, маркируя границы освоенного мира и не освоенного человеком природного окружения (так называемая когнитивная функция карсикко), могло быть сакральным центром культового места².

Карсикко (обработанное дерево) как явление было известно на территории таежной зоны от Северной Швеции до Уральских гор. В опубликованных руководителем проекта работах частично были обобщены финские и карельские литературные и архивные источники, а также материалы полевых исследований в Карелии, Северной Финляндии и Северной Норвегии, использованы архивные сведения финского исследователя Самули Паулахарью по Северной Швеции. В последние два года опубликован материал по восточной Карелии, но большинство собранных данных из районов Европейского Севера России еще ждет опубликования.

Итак, особым образом обрубаемое хвойное (реже — лиственное) дерево, выступавшее в роли обрядового символа у народов Северо-Восточной Европы, восходит к культуре прибалтийско-финских и шире — финно-угорских сообществ лесных охотников и рыболовов, некогда населявших всю вышеозначенную территорию.

Имеющиеся в нашем распоряжении литературные и архивные сведения, музейные и полевые материалы о бытовании исследуемого явления на территории Севера Европейской России распределяются по регионам очень неравномерно.

Если северная граница описываемого явления проходит по кромке хвойных лесов в лесотундре, то южная граница до последнего времени оставалась довольно неопределенной. В 2005 г. выяснилось, что в Марий Эл имеются некоторые данные, позволяющие конкретно заняться вопросом обследования территории средневожских республик. Если в ходе экспедиционных работ выяснится, что в южных районах Марий Эл традиция вырезания знаков на деревьях отсутствует, то таким образом впервые будет определена южная граница распространения исследуемого явления на территории Европейской России. Помимо этого, по сообщению археолога Д. Ефремовой, в Марий Эл существовала своя специфика: деревья-знаки там в основном находились в священных рощах и других культовых местах.

Последняя информация оказалась решающим фактором, так как данный вопрос, а именно — карсикко в качестве почитаемого дерева в священной роще, давно интересовал руководителя проекта. Дело в том, что идея рощи заложена в самом названии «карсикко», что дословно означает «роща окарзанных деревьев» (северно-русский глагол *карзать*, т. е. обрубить ветки). О таких рощах имелись лишь неоднозначно воспринимаемые, восходящие к первой половине XIX в. литературные материалы из финской провинции Саво. Кроме того, термин «карсикко» иногда употреблялся для обозначения кладбищенской рощи в южной Карелии.

Вторая идея — связь карсикко с почитаемыми родовыми или семейными деревьями (вопрос, который поставил еще Уно Холмберг в вышедшем в 1924 г. исследовании о финском карсикко³) была не менее значимой в теоретическом аспекте изучения этого явления.

Фольклористу В. А. Акцорину в 1960-е гг. рассказывали в марийских деревнях, что раньше карты (языческие священники) «портили», т. е. видоизменяли внешний вид деревьев в священных рощах (сообщение В. В. Никитина). Это было бы довольно неожиданным свидетельством на фоне широко известных запретов что-либо трогать в священной роще, ведь боги, по представлениям марийцев, могли жестоко покарать даже за одну сорванную там ветку⁴. Однако в Карелии и смежных с ней областях известны факты вырубания деревьев-карсикко в кладбищенских и часовенных рощах, отношение населения к которым было идентично марийскому⁵.

Имелся и еще один факт: в известной книге Юлиуса Крона «Языческое богослужение у народов финно-угорской семьи» опубликован рисунок священной рощи уфимских черемисов, сделанный в конце XIX в.⁶ Все нижние ветви тринадцати изображенных на рисунке больших деревьев были частично или полностью обрублены, причем не у ствола, а в метре или более от него. Таким образом, на деревьях оставались длинные сучья от обрезанных ветвей, на которые были повешены шкуры жертвенных животных. В данном случае это шкуры лошадей. Финский исследователь Хейкель насчитал на деревьях 40 шкур; кроме того, под деревьями лежало множество черепов.

В коротком комментарии автора книги говорится, что обрубание веток на священных деревьях известно по материалам из Финляндии, Эстонии и Лапландии,

и, кроме данных об уфимских марийцах, имеется одно свидетельство из Удмуртии о центральном дереве священного места (луда) — сухой высокой сосне, все нижние ветви которой были обрублены⁷. «Другие исследователи, возможно, не обращали на это внимания, — пишет Крон, — поэтому явление может оказаться и более распространенным».

Следует признать, что слова автора XIX в. оказались во многом пророческими. В 2002—2004 гг. на территории Республики Марий Эл в ходе выполнения проекта РГНФ «Археологическая карта Республики Марий Эл» в ряде районов археолог В. В. Никитин обнаружил деревья с зарубками и вырезанными в них, вероятнее всего, тамговыми знаками. Деревья с большими затесами («ниши») были обнаружены в Мари-Турекском (на северо-востоке) и Звениговском районах, а вырезанные в стволе знаки — в Волжском (на юге) и ранее — в Юринском районе (на западе республики).

В сентябре 2006 г. автор совместно с научными сотрудниками МАРНИИ археологом-медиевистом Д. Ю. Ефремовой и фольклористом М. В. Пеньковой провел комплексные исследования в восьми районах Марий Эл (на севере и востоке в Мари-Турекском, Параньгинском, Новотурьяльском, Куженерском, Сернурском районах, на юго-востоке и юге Республики — в Моркинском, Волжском и Звениговском). Целями этих исследований были выявление традиции ритуального обрубания деревьев, изучение современного состояния священных рощ и кладбищ, запись фольклорного и этнографического материала. Отметим, что территориальные рамки исследования определялись теми районами Марий Эл, где по сегодняшний день сохраняется язычество.

Были обследованы 76 различных объектов: 23 священных рощи (места молений и жертвоприношений), 8 кладбищ, а также 45 одиночных жертвенных деревьев (как правило, это объекты семейного культа).

Мы фиксировали на местности и фотографировали деревья, отмеченные обрубанием ветвей и крон, а также затесыванием стволов с последующим нанесением на поверхность (некоторых из них) родовых клейм, или тамг, и других знаков. Помимо того, тамги фиксировались на крестах и надгробных камнях кладбищ, где проводилось обследование материальной атрибутики похоронной обрядности. Параллельно велась работа в населенных пунктах, связанных с исследуемыми рощами, для выяснения их современной и былой роли в обрядовой жизни местного населения. Собирались сведения о календарной обрядности и языческих верованиях марийцев. Интервьюирование велось на марийском и русском языках.

Культовые памятники на обследуемой территории представляли собой отдельные рощи (лесные массивы или группы деревьев), так называемые священные родники со своими рощицами или участками леса вокруг, культовые места, часто представленные одним деревом (которое практически всегда было отмечено вырубленными в нем знаками) или (в южных Волжском и Звениговском районах) деревом с «часовенкой» под ним в виде столба или кирпичного сооружения (размерами около 1,5 × 0,5 м с округлой крышей из жести).

Зафиксировано священное место на берегу заросшего озера Шумер и священное место Большая гора в Звениговском районе, где, в первом случае, наряду с культом растительности, находим проявления культа воды, а во втором случае — культа земли (приношения в виде текстильных изделий и лоскутков материи привязывались к деревьям, а съестное и монеты зарывались в землю или клались в вырытые в ней ямки).

Как считает Д. Ю. Ефремова, в Марий Эл наблюдается такая форма культовых памятников, как размещение святилищ на площадках древних городищ, к которым относится и мольбище Большая Гора. В целом, по-видимому, большое значение имеют топографические и структурные особенности городищ (изоляция, высота, вал и ров). Часть современных мольбищ по структурным особенностям очень близка к средневековым жертвенникам. Они располагаются на террасе, часто на мысу и в непосредственной близости от воды. К таковым относятся Ирмарьская «кугу ото» Куженерского района, Шорунжинское мольбище Моркинского района, Кукшенерское и Шимшургинское — Звениговского. Таким образом, можно предположить, что при выборе современным населением мест молений прослеживается принцип преемственности, что дает новые возможности для стимулирования комплексного исследования культовых мест этнографами и археологами.

Наша экспедиция 2006 г. зафиксировала на территории Марий Эл 483 дерева со следами обрубания ветвей или затесов на стволах, подавляющее большинство которых находилось в священных рощах и на кладбищах, т. е. именно там, где действовал традиционный запрет на рубку и порчу деревьев. Последнее замечание интересно в теоретическом смысле, но существенно и в плане обеспечения достоверности полученных данных. Соблюдаемый до сегодняшнего дня запрет трогать деревья в священных рощах в «профанических» целях исключает их случайную порчу и указывает на ритуальную основу вырубания дерева-знака. Кроме того, картами на территории святилищ производилось затесывание деревьев и обрезание ветвей для получения обрядового инструментария, т. е. для нужд ритуала жертвоприношения. С этими действиями может сравниться обламывание нижних ветвей у относительно молодых елок и пихт по краям кладбищ для возлагания хвойных веток на могилу при посещении умерших родственников в поминальные праздники.

Картина количественного распределения отмеченных затесами и обрубанием ветвей деревьев по районам такова: Мари-Турекский район — 95, Параньгинский — 56, Куженерский — 143, Сернурский — 42, Новоторьяльский — 63, Моркинский — 57, Волжский — 6, Звениговский — 21. Приводимые здесь цифры относительно, так как в разных районах было обследовано разное число объектов, к тому же отличающихся друг от друга возрастом и величиной. Однако в целом они отражают общую картину бытования в северных и восточных районах республики устойчивой традиции вырубания знаков на деревьях и тенденцию ее постепенного ослабления (хотя и не полного исчезновения) по мере продвижения к югу.

Значительно большее число деревьев с отметками в Куженерском районе объясняется тем, что здесь сохранилась одна из самых больших и старых (в основе своей еще средневековых) кладбищенских рощ с 58 обрубленными или затесанными деревьями. Сернурский район представлен одним старинным кладбищем. В Волжском районе обследовались два молельных места — Агавайрем и Керемет с небольшим числом деревьев (рис. 1).



Рис. 1. Тамга на березе в роще Агавайрем в д. Ярамор Волжского района. Здесь и далее фото автора, 2006

Всего в обследованных культовых местах — священных рощах и у священных родников — были обнаружены 289 (у родников — 35), а в кладбищенских рощах 149 отмеченных деревьев. Оставшиеся 45 деревьев, находящиеся обособленно от рощ, — это объекты семейных культов или деревья-знаки, стоявшие на перекрестках дорог либо по пути из деревень к свяственным рощам и кладбищам. Некоторые из них представляют собой остатки старых священных рощ, как, например, группа из двух елей, двух сосен, березы и ивы на речной террасе посередине деревни Шорунжа в Моркинском районе.

Говоря о формах и применяемых способах вырубания дерева-знака в Марий Эл, следует отметить, что они в принципе соответствуют основным способам обработки дерева в других регионах восточно-европейской зоны таежных лесов, но,

как и всюду, имеют свои особенности в плане приоритетного использования тех или иных форм. Основными способами вырубания дерева-знака, как говорилось выше, было обрубание веток (у хвойных деревьев) на разном уровне от земли, обрезание вершин и затесывание стволов. В первом случае имеется несколько вариантов: обрубается несколько нижних веток, ветки обрубаются снизу вверх на несколько метров, ветки обрубаются в верхней части дерева вкруговую (как правило, на полтора — два метра) так, чтобы «пробел» был виден издали, ветви обрубаются на одной стороне дерева или все полностью, но вершина остается нетронутой. Ветви могут обрубаться на одном уровне со стволом, «без остатка», но чаще всего на стволе остаются обрезанные сучья (длиной от 15—30 см до 1,5 м и более), создающие особенный, отличный от соседних нетронутых деревьев вид (рис. 2). Каждое дерево при этом выглядит совершенно индивидуально, что позволяло, по некоторым сведениям (из северной Карелии), используя высоту дерева, направление света и разной длины сучья, превратить дерево в «живое письмо», которое содержало информацию о вырубившем его человеке или о том, для кого и по какому поводу это дерево было вырублено.



Рис. 2. Высохшая ель с зарубками в стволе и обрубленными ветвями по дороге к священной роще д. Шоруныжа

Мы зафиксировали также несколько вариантов обрезания вершин. В роще д. Большая Ноля была обнаружена на ели обрезка сучьев со всех сторон дерева, включая вершину. Практически во всех случаях обрубание вершины сопровождалось обрезанием ветвей. Чаще всего встречалась форма так называемой лирообразной сосны, т. е. дерева с двумя вершинами изогнутой формы, которая достигается отрезанием вершины у относительно молодого дерева. Если дерево выживает, оно начинает формировать новые вершины при помощи боковых веток, которые вытягиваются вверх, образуя искривленную форму дерева. Если имеется цель оставить у дерева две вершины и придать ему лирообразную форму, следует вовремя отрезать ветки, которые могут образовать «лишнюю» вершину. Таким образом, речь идет о длительном, но управляемом процессе придания дереву нужной человеку формы (рис. 3).



Рис. 3. Раздвоенная сосна с обрубленной вершиной и нишей-зарубкой в стволе на окраине д. Олоры Параньгинского района

Подобные деревья были зафиксированы в жертвенных рощах и в качестве отдельных отмеченных деревьев на пожнях и полях. Одно из таких деревьев находилось на перекрестке у деревень Большая Ноля и Елымбаево при выезде на тракт.

Обычно в таких местах заканчивалась административная территория поселения (по мифологическим представлениям — территория освоенного пространства) и начинался не освоенный человеком мир, где действовали духи природных стихий. Эта граница прослеживается и в обрядности (гадают на росстанях, здесь прощаются с уезжающим членом семьи, до росстани провожают умершего на похороны, а на сороковой день — и душу покойного).

Учитывая, что вокруг некоторых деревень в Мари-Турекском, Параньгинском (Олоры), Куженерском (Старый Юледур), Новоторьяльском (Софронята и Нижняя Чуча) и Моркинском (Шорунджа) районах находились такие отдельно стоящие, отмеченные зарубками и обрезанием ветвей деревья, они могли наряду с другими функциями выполнять и функцию охранителей обжитого человеком пространства. Такую же задачу, судя по карельским и финским материалам, выполняли и деревья-карсикко на кладбищах или около них. Душа покойного, обнаружив на дереве свой родовой знак или инициалы, а в некоторых случаях еще и вырезанный в дереве крест, уже не могла перейти эту невидимую черту, определяющую границу «деревни покойников». Ситуация была сходной с карсикко, охранявшем границы освоенной территории.

Наиболее часто дерево метили при помощи затеса в стволе. Зарубание или затесывание стволов деревьев встречается повсеместно, в том числе там, где другие формы обработки дерева отсутствуют. Так происходит на относительно новых кладбищах, где зарубки делаются в березах (на затесах могут вырезать тамги и инициалы умерших). Особенно много больших затесов было на южном и юго-западном краях старообрядческого кладбища русской деревни Черная Грязь Новоторьяльского района, зарубки на березах встречались на кладбище деревень Нартас и Большая Ноля Мари-Турекского и Шорунжи Моркинского района. Так было и в некоторых жертвенных рощах Волжского (Ярамор) и Звениговского (Исменцы) районов. То же происходило и в липовой роще Старого Юледура.

Зачастую зарубки (особенно в жертвенных рощах) имели форму большой и достаточно глубокой ниши с «полкой» в нижней части со следами копоты от сжигаемых на них свечей. Такие отметины встречались и в кладбищенских рощах, например, в Олорах Параньгинского района. В священных рощах такие деревья находились в центральной части рощ, а учитывая, что следы копоты обнаруживались и на главных деревьях рощ (*онапу*), этот признак следует считать для недействующих рощ определителем сакрального пространства (рис. 4).

Помимо этого, в Марий Эл зафиксированы и некоторые редко встречающиеся формы — очистка ствола от коры на сосне (Мари-Турекский район) и подсечка дерева вкруговую как способ его ритуального умерщвления (береза и ива на кладбищах в Параньгинском и Моркинском районах). Отдельной темой являются формы зарубок и затесов на деревьях, изучение которых невозможно без сравнительного материала из соседних регионов, так как часть из них, возможно, связана с древним пиктографическим письмом и способами коммуникации при помощи знаков на деревьях, известными некоторым, в частности сибирским, народам.



Рис. 4. Карт Капитон Казанцев, готовясь к молитве, зажигает свечу на священной березе Петро Юмо в жертвенной роще д. Шоруньжа Моркинского района

Исходя из постулата о ритуальной природе особых отметок на деревьях в священных рощах и рассматривая нижеследующую статистику именно с этой точки зрения, обратим внимание на породы деревьев, поскольку это может представлять значительный интерес. (Приводимые цифры не претендуют на полноту и служат лишь для постановки вопроса.) Распределение затесанных или обрубленных деревьев в священных рощах по породам можно представить в виде следующей таблицы:

Районы, где деревья в священных рощах отмечены затесами и обрубанием ветвей	Всего отмеченных деревьев	В том числе:			
		липа	ель и пихта	сосна	береза
Мари-Турекский	84	14	8	61	1
Параньгинский	44	31	12	—	1
Куженерский	85	46	20	1	18
Новоторьяльский	18	—	18	—	—
Моркинский	32	6	10	4	12
Волжский	6	—	1	—	5
Звениговский	20	9	4	5	2
Итого	289	106	73	71	39

Таблица, помимо числа отмеченных затесыванием деревьев по районам (учитывая оговоренную неполноту сведений), показывает современное состояние представлений о почитаемых породах деревьев в священных рощах. Действительно, в рощах, где происходят родовые общественные моления (а они устраиваются лишь в некоторых, например, в Олорах Параньгинского района и Шоруньже Моркинского района), липа является преобладающей породой. В этом смысле показательна недействующая роща Старого Юледура Куженерского района: если более новые по возрасту рощи представляют собой смешанный лес, то в роще Старого Юледура нет других пород деревьев, кроме липы. Как почитаемое дерево липа стоит на одном из первых мест и в системе языческих представлений нижегородских мари. Исследователь их мифологии Н. В. Морохин выделяет три породы дерева: дуб — мужское, липа и береза — женские. Тем не менее во многих местах у домов стояли почитаемые березы, а объектом семейного культа в особых «келеметицах» оказывались ели и сосны. Среди почитаемых у нижегородской мари нередко оказывалась и лиственница, отмечает В. Н. Морохин⁸.

Наша таблица показывает, что особо отмеченные ели и сосны в священных рощах в северных и восточных районах составляют достаточно большой процент, но ель и пихта значительно преобладают над сосной. И все же главным деревом в действующей жертвенной роще (преимущественно еловый лес) д. Софронята Новоторьяльского района является сосна. В Мари-Турекском районе встречались культовые места (священный родник, недействующая священная роща *ото*, что в переводе означает «остров», т. е. остров леса на открытом пространстве), которые находились в сплошном сосняке. Что же касается семейных культов, то нам неоднократно рассказывали об отдельно стоящих хвойных деревьях или о таких же — в рощах, называя их почитаемыми деревьями отдельных семей (д. Йошкар-Памаш Новоторьяльского района, где ель была *онану* — главным деревом).

Относительно кладбищ следует сказать, что распределение отмеченных деревьев по породам там иное. Если липа в священных рощах стоит на первом месте, то на кладбищах она занимает последнее, например, на двух наиболее старых кладбищах (в Куженерском и Сернурском районах) отмеченная зарубкой липа представлена двумя экземплярами, по одной на каждом кладбище. Ель и пихта здесь вне конкуренции (рис. 5).

Районы	Всего	В том числе					
		ель	пихта	сосна	береза	липа	осина
Куженерский (Староюледурское)	58	27	24	2	—	1	4
Сернурский	42	21	9	7	4	1	—

Лиственные породы составляют лишь около 10 %. Однако ситуация меняется на противоположную, когда мы оказываемся на относительно новом кладбище. Здесь проходит некая временная демаркационная линия — на новых кладбищах преобладают березы, причем независимо от района расположения. Вообще, как мы видели

в первой таблице, береза на севере, даже в священных рощах, представлена слабо (исключением является Куженерский район, где 14 из 18 отмеченных в таблице берез с зарубками находятся вокруг священного родника у д. Ирмарь).



Рис. 5. Ель с обрубленными ветвями на кладбище д. Старый Юледур Куженерского района

Выбор елового леса для устройства кладбища следует считать диахронически более ранним явлением, связанным с древними представлениями марийцев о потустороннем мире (ср. ель — дерево «нижнего мира» у хантов и манси). С другой стороны, связь семейных культов с елью может указывать на северную прародину марийцев или на тесные контакты с северными территориями. Таким образом, представления марийцев, связанные с почитаемыми породами деревьев, вероятнее всего, многосоставны по своей генеалогии, что, несомненно, лишь увеличивает их ценность в качестве объекта этнографического и фольклорного исследования.

Говоря о ритуальной основе затесывания и обрубания деревьев в священных рощах и почитаемых местах, следует иметь в виду, что, как следует из анализа собранного экспедицией материала, существует несколько уровней сакральности

этих действий. Во-первых, можно говорить о ритуальной основе затесывания и обрубания деревьев в широком смысле, исходя из того, что действия производятся на сакральной территории роши, где профаническая (не обрядовая) «порча» деревьев строго запрещена. Если в роше из деревьев вырезались лыковые пояса для *онапу*, куски липовой коры, которые подкладывали под приношения, деревянные крючки для подвешивания котлов и материал для устройства *шаге* (козлы для установки поперечин над костром, на которые вешали котлы с жертвенным мясом), а также обрезались ветки для использования их в разных моментах обряда, то уровень сакральности этих действий зависел, к примеру, от места данного предмета в ритуале жертвоприношения. Дерево, которое использовалось в этом случае как материал для ритуального предмета, назвать деревом-знаком можно только с известными оговорками.

Если же перед нами дерево (как правило) с большим затесом в стволе (часто в форме ниши с «полкой» у земли, на которой видны следы огня), расположенное в непосредственной близости к *онапу* (сакральный центр территории) или само таковым являющееся, то это совсем другой уровень сакральности, и дерево с затесом является деревом-знаком, избранным быть медиатором между потусторонним и человеческим мирами, это дерево Бога, а возможно, и его ипостась.

Подводя итоги, следует сказать, что в Марий Эл зафиксирована традиция вырубания деревьев-знаков на всей обследованной территории вплоть до границ Чувашии на юге и Татарстана — на востоке. В северных и восточных районах республики традиция рубки знаков на деревьях еще два-три поколения назад была довольно устойчива, хотя по мере продвижения к югу уже тогда существовала тенденция ее постепенного ослабления. На юге данная традиция представлена, в основном, одиночными деревьями.

Важным результатом экспедиции является неоценимый опыт работы специалистов разных дисциплин. Работая совместно, мы научились видеть новые грани объекта исследования, скрытые за пеленой очевидности связи явлений материального и духовного мира человека допромышленной эпохи. Полученные экспедицией этнографические и археологические наработки еще ждут своей оценки, но после сопоставления всех данных, думается, они будут представлять собой вклад в развитие еще достаточно нового научного направления, лежащего на стыке наук, — этноархеологии⁹.

Примечания

¹ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 85—112.

² Конкка А. П. Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 214—230; Конкка А. П. Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров // Водлозерские чтения: Естественно-научные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера. Петрозаводск, 2006. С. 187—201.

³ Holmberg U. Suomalaisten karsikoista // Kalevalaseuran vuosikirja 4. Helsinki, 1924. S. 70—78.

⁴ См. напр.: Нижегородские мари́йцы: Сб. материалов для изучения этнической культуры мари́йцев / Сост. Н. В. Морохин. Йошкар-Ола, 1994. С. 165—170.

⁵ *Paulaharju S. Matkakertomuksia Karjalan kankahilta*. Helsinki, 1908. S. 41.

⁶ *Krohn J. Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus*. Helsinki, 1894. S. 43.

⁷ *Op. cit.* S. 17.

⁸ Нижегородские мари́йцы. С. 205.

⁹ Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. / Под ред. А. Г. Селезнева, С. С. Тихонова, Н. А. Томилова. Омск, 1999.

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ КЕНОЗЕРЬЯ: ПОЧИТАЕМЫЕ РОЩИ, КЛАДБИЩА И ОБЕТНЫЕ КРЕСТЫ

(Ранее опубликовано: Полевые исследования и архивация фольклорных и этнографических материалов / Материалы V научно-практического семинара. Петрозаводск, 2012. С. 102—118).

Священные, святые, заветные или почитаемые рощи — это неполный список названий природных сакральных объектов, имеющих (или имевших) широчайшее распространение в мире и, в частности, на территории современной России. Наибольшее количество сведений о них сохранилось в зоне хвойных и смешанных лесов, а в некоторых регионах (например, на Кавказе, в Сибири, Поволжье и на Европейском Севере) заветные, жертвенные рощи функционируют до сих пор.

Почитание рощ и отдельных деревьев известно с глубокой древности¹. Устными преданиями, а в некоторых случаях и археологическими изысканиями, подтверждена преемственность многих «святых мест» на Севере от «летописной чуди» (часто имеются сведения о почитании природных объектов вблизи древних городищ и могильников). На примере пудожских «заповедных лесов» и кенозерских рощ это было отмечено еще Николаем Харузиным в его классическом труде о верованиях крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии, что можно назвать одной из типологических линий развития в виде сохранения традиции, выражаемой в почитании рощ (пусть даже частично или полностью посаженных руками человека на сакральных местах).



Деревня Вершинина с Кенозера. Справа силуэт Тихвинской рощи.
Фото автора, 2009

На достаточно компактной территории Кенозерского национального парка, по последним данным, известны сведения о 48 почитаемых (или почитавшихся ранее) рощах. Большинство из них в том или ином виде сохранилось. На Кенозере не только удивительное количество сохранившихся заветных рощ (в этом отношении Кенозерье сопоставимо только с марийской или удмуртской традицией), но и большое количество часовен внутри них. Относительно соотношения часовен и рощ у исследователей сложилось двойственное мнение: по некоторым рассказам кенозерцев можно сделать вывод, что какие-то рощи были посажены вокруг часовен, но были и издавна существовавшие рощи, внутри которых позднее строились часовни². В то же время, если обратиться к некоторым дореволюционным описаниям из соседних регионов, то у М. К. Герасимова относительно череповецких рощ читаем: «Такие рощи состоят большей частью из сосновых больших деревьев величественного вида и служат в настоящее время даже некоторым украшением местности... Признаками почитания этих рощ служат: во 1-х, их неприкосновенность, то есть они по общему согласию общества «заповеданы» подобно священным рощам древних народов; во 2-х, около многих рощ выстроены в новейшее время часовни, причем не нужно думать, что рощи насажены после устройства селения и получили свою святость от часовни, так как эти рощи состоят из вековых великанов, в сравнении с которыми настоящие леса кажутся молодцами»³. О двух типах рощ (посаженных крестьянами и тех, о происхождении которых молва умалчивает) говорил также Николай Харузин*. И так, часть рощ была «искусственного» происхождения, то есть высажена вокруг часовен. Н. Харузин повествует о том, что методом «проб и ошибок» жители выясняли, желает ли местный свя-

* «По своему происхождению, эти священные рощи могут быть подразделены на 2 разряда: одни происхождения недавнего, посажены при отцах, дѣдахъ современныхъ крестьянъ; другія стоять уже такъ давно, что никто и не запомнить, какъ и когда эти рощи выросли на этомъ мѣстѣ. Что касается первой категоріи священныхъ лѣсовъ то необходимо оговориться, что и до сихъ поръ у пудожскихъ крестьянъ сохранилась тенденція обсаживать вновь строямыя часовни деревьями; если деревья принимаются, то значить Угодникъ желаетъ, чтобы его храмъ стоялъ въ тѣни посаженныхъ деревьевъ. Если деревья не примутся или будутъ уничтожены вѣтромъ или бурей, или другимъ какимъ либо способомъ, то крестьяне нѣсколько разъ повторяютъ свой опытъ и, если онъ оканчивается попрежнему неудачей, считаютъ это несомнѣннымъ признакомъ того, что Святой тѣни не желаетъ и часовню оставляютъ стоять безъ деревьевъ. Къ такимъ, между прочимъ, относится другая часовня, стоящая у деревни Вершинина, на горѣ, поднимающейся тотчасъ за деревней; часовня посвящена Св. Николаю... Не лишень интереса и тотъ фактъ, что въ томъ случаѣ, если лѣсъ не растетъ около часовни, земля ее окружающая считается все-таки достояніемъ святаго и мѣстные жители остерегаются ее запахивать.

Что-же касается техъ рощъ, времени происхожденія которыхъ крестьяне не запомнятъ, то онъ невольно наводятъ на вопросъ, не составляютъ-ли онъ остатокъ священныхъ языческихъ лесовъ, въ которыхъ приносились жертвы другимъ народомъ, народомъ язычникомъ, жившимъ здесь задолго, быть можетъ, до прихода сюда русскихъ, которые на ряду со многими суеверіями, унаследовали и это почитаніе рощъ. Это предположеніе находитъ себе подтвержденіе въ томъ, что въ числе священныхъ рощъ, до сихъ поръ встречаются еще такія, которыя не освящены присутствіемъ въ ихъ глубине христіанской святости: ни часовень, ни храмовъ, ни даже простыхъ деревянныхъ крестовъ»⁴.

той, чтобы вокруг посвященной ему часовни стояли деревья и только если посаженная роща не приживалась, делался отрицательный вывод и попытки ее посадки прекращались.

Однако это не дает ответа на возникающий вопрос: откуда у крестьян это необоримое стремление к созданию или поддержанию «зеленых насаждений» вокруг часовен? Думается, что частично на этот вопрос отвечают материалы Тенишеского архива по Вытегорщине (Олонецкая губерния), приведенные в статье О. Т. Кирсановой: «В приходскую свою церковь жители Куржексы ходят редко, да и то немногие, а Богу молятся каждый воскресный и праздничный день очень усердно в своей кладбищенской часовне. Часовня эта расположена... в роще на обрывистом берегу маленькой речки»⁵. Таким образом, молитва в своей роще, да еще на деревенском кладбище, где лежат кости предков, несомненно, была для носителя языческого по своей сути мировоззрения предпочтительнее посещения мест официального отправления культа. «Священная роща» выполняла роль родового святилища, изначально ассоциируясь с обиталищем родовых духов, каковой она, скорее всего, ранее являлась повсеместно, а в некоторых местах, как-то в Поволжье и на Кавказе, таковой является и поныне*.

Выше была обозначена одна существенная деталь: роща находилась на крутом берегу реки. Относительно мест расположения традиционных кладбищ известно, что во многих местах на Севере деревенские кладбища находились «за водой» по отношению к поселению, что исследователи объясняли, с одной стороны, боязнью покойников (водная преграда), с другой же стороны, мифологической картиной мира, связывающей потусторонний мир с водой. Что же касается кенозерских рощ (речь идет о часовенных рощах, не являющимися кладбища-

* «Интересен и тот факт, — пишет Н. Харузин, — что около часовень, если и не всѣхъ, то очень многихъ, происходятъ игрища: напримѣръ на Иванову ночь (въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ эта ночь празднуется). Этотъ фактъ несомнѣнно доказываетъ относительно тѣхъ часовень, гдѣ эти игрища происходить, что онѣ построены на мѣстахъ, къ которымъ такъ или иначе присоединялись языческія вѣрованія»⁶. М. Н. Мелютин в своей диссертации собрала некоторые факты, связанные с календарными обрядами в рощах: «Роща есть место соборное, где, проводились сельские обрядовые праздники», — отмечает фольклорист Н. М. Ведерникова. Н. С. Шайжин в начале XX века зафиксировал «случаи игрищ, устраиваемых в Ивановскую ночь около часовенных и церковных рощ, например... у часовни св. Николая на Кенозере». В экспедиционных материалах Н. М. Ведерниковой записана информация о Пасхальном празднике в деревне Майлахта, одним из действий которого было катание пасхальных яиц с горки в роще. «В праздник «Иван-день» в ночь искали в «заветных» местах святых рощ папоротник, в праздник «Егория» у часовни в деревне Минино устраивали в святой роще пляски под балалайку и гармонию, гуляние длилось до самой ночи, в престольный праздник Тихвинской Богоматери в деревне Горы вечером шли к святой роще и там было гуляние», — сообщает этнограф А. Н. Давыдов. Зафиксирована информация о ритуальных трапезах в святых рощах, посвященных православным угодникам. В урочище Немаля, где располагается часовня с посвящением Трех Святителей, на «утреннюю беседу» — общий завтрак с пирогами — собирались жители близлежащих деревень. Трапезу организовывали и в святой роще у часовни в деревне Челме — варили кашу в общем котле, чтобы есть всем «собором», а затем призывали святых: «Кузьма-Демьян, идите есть к нам!» До конца 1960-х годов сохранялась традиция танцев на мосту, отделяющем священную рощу от деревни: «Как в Духов-то день пляска откроется, все на мосту плясали под гармошку или балалайку»⁷.

ми), то следует заметить, что большая их часть тоже так или иначе была связана с водой. Значительное количество роц на Кенозере находится на берегу, однако и во многих тех роцах, которые расположены на возвышенностях или на скатах гор, обнаруживаются родники, ручьи или частично пересохшие озерки, как это имеет место быть в уже упоминавшейся Тихвинской роце в Вершининой. Таким образом, в расположении роц можно наблюдать элементы «сакральной топографии»: это гора или ее скат (на что также указывает Харузин), берег озера, источник, ручей или водоем внутри роци, а также преимущественно хвойный лес, состоящий, как правило, из больших старых деревьев (до 200 лет и более), многие из которых представляют собой деревья-знаки с функцией охранения, обозначения мифологической границы и сакрального места как такового.



Залазь — сосна с обрезанными ветвями в Тихвинской роце в д. Вершининой. Фото автора, 2009



Родовой (фамильный) знак, вырезанный в коре березы в Тихвинской роце в д. Вершининой. Фото автора, 2009

Священные места у многих народов представляли собой некую «микромодель» окружающего мира, в которой присутствовали наиболее важные, мифологически значимые природные элементы: гора, водоем, остров, почитаемый камень, жертвенное дерево (или деревья), источник⁸ и т. д. Одновременно это была и сакральная точка пространства, через которую происходил контакт с потусторонними силами.

Говоря об особенностях кенозерских роц, стоит обратить внимание на то, что в них (по крайней мере, во всех 22, нами обследованных в 2002—2011 гг.) имеется большое количество деревьев-знаков (кар. *карсикко*, арханг. и волог. *залазь*), то есть деревьев с обрубленными сучьями, вершинами и вырезанными

на стволе затесами и другими пометами⁹. На некоторых из них в стволах вырезаны кресты. Подобными деревьями-знаками были и отдельно стоящие заповедные ели и сосны на окраинах деревень (на границах поселений) и развилках дорог, то есть там, где часто ставились кресты и часовни. Известно, что во многих рощах стояли поклонные кресты, то же и у отдельных почитаемых деревьев.



Высыхающее озерцо в Тихвинской роще в д. Вершининой. Фото автора, 2009

Таковы, например, до наших дней сохранившиеся сосны с деревянными крестами под ними близ д. Поромской, в д. Зехновой (раньше здесь было два таких креста), близ д. Телицыной («Малый крест»), в д. Майлахта (под старой елью) и пр. Н. М. Ведерникова в своей статье приводит сведения об обетных крестах на месте часовни в километре от д. Майлахта по дороге в Ошевенск (раньше по ней богомольцы ходили в Ошевенский монастырь). Один из них «очень старый, почерневший, поставленный по «завету» во искупление вины за распиленную на дрова ель («святое» дерево)»¹⁰. «Локальное сообщество, — пишет М. Н. Мелютин, — связывает со священной сосной (у которой стоит крест в Зехновой. — А. К.) знахарские поверья: «Если прислониться к сосне, все хвори уйдут». В 2011 г. выявлен и зафиксирован на фото обетный крест в 1,5 км от д. Мининой (пользовался особым почитанием у охотников, которые приносили дары и просили удачи у лесового),

получены сведения об обетном кресте в местечке Романово около д. Печихиной, приношением которому служили ягоды и пелены, а также поклонный крест в Роймовой на месте часовни Петра и Павла*.



Старая сосна с поклонным крестом под ней
в д. Зехнова. Фото автора, 2006

«Крест — предшественник часовни», — справедливо замечает Н. М. Ведерникова, приводя рассказ о построенных вокруг крестов в Майлахте и Зехновой деревянных «футлярах» — будущих часовнях¹². Заметим, что материалы, свидетельствующие об установке крестов под «заветными» деревьями, которые впоследствии были «переоборудованы» в часовни (вначале над крестом устанавливалась крыша, а впоследствии и дощатые стены, притом, что фасадная стена могла отсутствовать) зафиксированы автором данной статьи в значительном количестве также в Карелии.

* «В севернорусском культе священных рощ и деревьев, — замечает М. Н. Мелютина, — поражает органичное сочетание архаики с живым религиозным творчеством. Практики почитания и маркирования святых деревьев транслируются до сегодняшнего дня. Живописная сосна, возраст которой более 200 лет, у автомобильной дороги Конево — Усть-Поча приобрела ритуальное значение в новейшее время. На дереве привязаны многочисленные ленточки, которые оставляют местные жители, уезжая из родных мест. По мнению фольклориста Н. В. Дранниковой, сосна стала своеобразным деревом исполнения желаний или «современным аналогом обетного креста»¹¹.

Таким образом, триада дерево — крест — часовня находит свое подтверждение и по кенозерским материалам. Известное выражение жителя д. Зехновой Н. П. Капустина «молились елочке и часовне» вполне согласуется с этим тезисом¹³.

Одной из особенностей заповедных рощ были запреты на любую хозяйственную деятельность внутри них, не говоря уже о порубках и нарушении их целостности. Запрет подкрепляется также иллюстрацией последствий такого поведения, выраженного через былички (бытовые рассказы о конкретном лице, нарушившем запрет). Такие рассказы были распространены практически во всех местах, где до последнего времени сохранялась традиция почитания рощ, например, в Поволжье.



Крест под сдвоенной сосной-залазью со следами затесов близ д. Поромское. Фото автора, 2009

Уже упомянутый М. К. Герасимов сообщает: «...существует много рассказов о том, что кто покушался срубить хоть одно дерево из этих рощ, то с ним вскоре же случалось какое-нибудь несчастье: либо ослепнет, либо захворает и умрет»¹⁴. Николай Харузин как яркий пример суеверного отношения крестьян к заповедным рощам упоминает «рощу, окружающую часовню, выстроенную во имя Тихвинской иконы Божией Матери, на берегу Кенозера, недалеко от деревни Вершинина... Рубить де-

ревья, брать из рощи хворост считается тяжким грехом; мало того, даже ломать деревья и ветви, растущих в роще деревьев греховно, по понятиям крестьян. Среди населения ходит целый ряд рассказов, что такой-то или такая-то хотели срубить дерево или взять из рощи хворост, но что либо невидимая сила воспрепятствовала им сделать это, либо, совершив святотатство, они были наказаны или слепотой, или отнятием рук и ног. Нет почти ни одной рощи, о которой бы не ходили в огромном количестве подобные рассказы»¹⁵. М. Н. Мелютин приводит некоторые примеры отношения к рощам: «Туды с топором не сунешься — грех большой» (Н. П. Капустин, д. Зехново). Устные повествования сохранили свидетельства «кары за святотатство»: «Несколько лет назад двое мужчин срубили дерево в священной роще в деревне Тырышкино. У одного из них вскоре слезли ногти на руках и ногах, а его помощника разбил паралич» (В. Ф. Федотов, д. Тырышкино). По нашим материалам (в том числе по рассказу Н. М. Пюхтиной из д. Минино на Кенозере), в рощах нельзя было громко говорить, смеяться, свистеть, ничего нельзя было собирать с земли, ломать ветки, рубить деревья (неоднократно замечалось, что не следовало убирать даже упавшие деревья). В рощах «водит» (люди могут плутать), «чудится» — в мининской роще чудилось, что «голая» Богородица плачет, жалуется на холод (этим обстоятельством объясняли в частности «заветы» — когда местные женщины приносили в часовню Казанской Богородицы отрезки материи и трикотаж). В д. Телициной рассказывали, что местная роща была «сильной», там ворожили, приходили колдовать.



Роща близ бывшей деревни Мининой. Фото автора, 2011

Каким же образом в таком случае эти верования соотносятся с тем, что большинство почитаемых рощ на Севере (а также в Поволжье) обозначены деревьями, на которых топором или ножом нанесены нарезы, зарубки и сделаны затесы? Данное противоречие снимается только одним рассуждением: нанесение знаков на деревья «святой» рощи было действием ритуальным, связанным с определенными датами календаря или другим обрядовым поведением. Всякое другое, профанное действие находилось под строгим запретом. Все сказанное выше относительно запретов и обрядового поведения посетителей рощ в полной мере относится и к рощам кладбищенским.



Затесы на старых высохших деревьях в мининской роще. Фото автора, 2011

Исследование современных кенозерских кладбищ как феномена культуры, в котором переплетаются древнейшие представления с новейшими влияниями моды (в основном это касается оформления могил), как и шире — исследование по возможности всех сакральных объектов Кенозерья, то есть создание карты сакральных мест, имеет существенное значение не только с точки зрения прояснения, скажем, мифологической картины мира раннего населения данных мест, но и с точки зрения этнической истории региона. Помимо внешнего вида погребальных сооружений, существует целая система связей кладбища с окружающим миром, как мифологических, так и чисто материальных, имеющих, как правило, глубинные корни.

Наши материалы представляют собой не только сведения о материальной атрибутике похоронной обрядности, но также и о символической природе вещей материального мира традиционной культуры в целом. Кладбище — место, где наглядно актуализуются представления об окружающем мире и, в частности, верования, связанные с миром потусторонним. Расположение кладбищ на местности относительно поселения, ориентировка могил, состав произрастающих в кладбищенской роще пород деревьев, использование растущего дерева в качестве одного из атрибутов погребального обряда, форма надгробных сооружений, оград, декоративные элементы и используемые при их окраске цвета имеют свои особенности на определенной территории и связаны с древними представлениями о мире, унаследованными современным населением от этнических предков, или обыкновением, доставшимся им в наследство от предыдущих насельников.

Собранный материал по кладбищам северо-запада, в том числе по кенозерским кладбищам, можно представить в следующем порядке:

1. Общие сведения о расположении кладбищ относительно поселений и ориентации могил, о деталях ландшафта и водоемах, о наличии кладбищенской рощи и ограды вокруг нее, сведения о породах деревьев, ее составляющих, о почве и пр.

2. О деревьях-знаках по дороге на кладбище и в самой роще. О некоторых функциях дерева на кладбище: захоронение под деревом или дерево у могилы, дерево в качестве надгробного памятника (знаки на дереве), хранение на дереве или под ним атрибутов похоронно-поминального обряда.

3. Огораживание могил. Форма, величина и специфические особенности оград. Наличие особо огороженных родовых или семейных захоронений. Количество огороженных и неогороженных могил. Величина земляных надгробных холмиков, обкладывание их дерном или мхом. Наличие каменной обкладки могил. Камни на могиле.

4. Надгробные сооружения из дерева. Домовины, срубы и «ящики» из досок. Надгробные столбцы и кресты. Их величина, форма и количественное их соотношение. Доски на могиле (кар. *калмалаута*). Наличие местной специфики надгробных сооружений. Механизмы сохранения традиции: связь надгробных сооружений с элементами декора жилых и хозяйственных строений.

5. Цветовая гамма надгробных сооружений и предметов ритуального характера, оставляемых на могиле. Преобладающие цвета и характер их использования. Отражение традиционных цветов крестьянского быта в оформлении надгробных сооружений и предметах поминального культа.

Из этого списка здесь мы представим некоторые сведения, которые удалось собрать по двум первым разделам, т. е. расположения кладбищ на местности по отношению к поселениям и окружающему природному ландшафту, а также материалов по наличию на кенозерских кладбищах или вблизи них особо отмеченных деревьев или деревьев-знаков.

Начало исследованию кенозерских кладбищ было положено в 2002 г., когда мы в составе небольшого отряда наряду со сбором фольклорного и этнографического материала (совместно с Ю. И. Ковыршиной) посетили 10 кладбищ в районе Кенозера в основном с помощью жителя села Вершинина Михаила Губина. В частности мы побывали на кладбищах, находящихся за водой, на островах и на отдаленных мысах Кенозера, которых оказалось большинство. В 2009 г. в рамках проекта РГНФ группа исследователей работала в южной части Кенозерского национального парка, на Лёкшмозере, а впоследствии и на самом Кенозере. Материал собирался также осенью 2011 г.

Что касается первого пункта вышеприведенной программы исследования кладбищ, то есть сведений о месторасположении кладбищ относительно поселений, которые возможно связать с представлениями о расположении мира мертвых относительно сторон света, то картина на Лёкшмозере вырисовывается следующая:

1. Деревня Морщихинская: старый погост находится на северо-западном берегу Лёкшмозера, захоронения в 20 метрах от воды на высокой береговой террасе, поселение располагается на север по отношению к погосту. Современное кладбище находится на такой же террасе, примерно в 80 метрах от берега напротив часовенной (часовня Флора и Лавра) Дьяковской рощи по направлению на юго-восток от центра Морщихинской.

2. Деревня Орлова: действующее кладбище находится на холме на южной окраине поселения, состоящего из пяти частей (или пяти деревень), расположенных вдоль западного берега Лёкшмозера.

3. Деревня Труфанова: деревенское кладбище находится на территории бывшего Челмогорского монастыря в 4 км от центральной части Труфаново — деревни Казариновской. Кладбище расположено в южном направлении по берегу Лёкшмозера.

Так же, в южном направлении от церкви, на берегу Масельгского озера расположено приходское кладбище Масельгского погоста в 9 км от Морщихинской.

В районе Кенозера, в северной части парка, стройная лекшмозерская картина расположения кладбищ претерпевает изменения. Здесь появляются новые тенденции. Некоторые погосты и кладбища в Вершининой, Ведягиной (в южной части Кенозера), кладбище Усть-Почи на острове Боровом на Свином озере, кладбище деревень Печиной и Ершовой в губе Шуйлахта того же Свиного озера, Порженский погост по отношению к деревням Окатовской и Федоровской на Порженском озере, деревне Думиной на озере Черном в средней части парка — все эти кладбища расположены строго на юго-восток от поселений или находятся в юго-восточной части деревень.

Если в населенных пунктах, расположенных на восток от границы территории парка, сохраняется южное направление в расположении кладбищ, то в некоторых соседних населенных пунктах к западу и северо-западу от территории Кенозерского парка, таких как Глубокое озеро и Верхнее Волошово, кладбища рас-

положены на западе и северо-западе от поселений. Несколько западнее Верхнего Волошова, по одному из ответвлений исторического Кенского волока, в деревне Яблонь-Горка на оз. Волоцком наблюдается уже северное месторасположение кладбища по отношению к поселению, а в Пялозере — северо-восточное. Здесь следует отметить и соседнюю пудожскую тенденцию (то есть речь идет о территории Карелии): на Пелусозере, Усть-Реке (Колодозеро) и Кривцах кладбища в основном расположены на север и северо-запад от поселений.

На самом Кенозере, помимо вышеобозначенной южной ориентации, имеются и факты другого порядка. Действующее кладбище бывшего Ряпусовского погоста на юго-востоке Кенозера расположено на северо-запад от центра его на острове Ряпусном. Современное кладбище д. Першлахты под названием «Монастырь» находится в 4,5 км от Першлахты на северо-восток от деревни по реке Кена вблизи населенного пункта Коровино; на некоторых кладбищах на островах Кенозера хоронили из многих окружающих деревень, и иногда уже трудно установить тенденции, существовавшие в момент основания кладбищ.

О чем могут нам в данном случае рассказать различия в расположении кладбищ? В любом случае территория вокруг Кенозера отличается от той картины, которую мы наблюдаем на Лёкшмозере, где постоянно присутствует южное (юго-западное, юго-восточное) направление в расположении кладбищ относительно поселений. Южная ориентация, судя по некоторым данным, характерна в целом для Каргопольщины, и в данном случае наши факты подтверждают известные выводы этнографов, лингвистов и исследователей народного зодчества о том, что Лёкшмозерье не только по административному делению, но и по своей культуре тяготеет к Каргополю, тогда как на Кенозере картина усложняется и, помимо каргопольского влияния в его южной части, в северной и восточной частях явственно ощутимы исторические связи с карельским Пудожьем (в том числе с Водлозерьем) и более северными районами Архангельской области, например Онежским.

Отметим здесь и ту особенность, что на Кенозере кладбища имеют свои названия. Некоторые связаны с ближайшими географическими объектами, другие имеют совершенно самостоятельные названия, что встречается нечасто и может говорить об определенной древности этой структуры: Три Ивана, Монастырь, Скоморохово и т. д.

Ориентация могил на кладбищах на территории Кенозерского парка, а также на прилегающих к нему более западных местностях в основном традиционно северо-восточная и восточная. Все кладбища расположены, как правило, на возвышенных местах в рощах, состоящих из смешанного леса с преобладанием сосны (в некоторых случаях ели), на песчаных почвах. Вокруг кладбищ или внутри них встречаются заросли можжевельника, часто можно увидеть рябину, дерево, которое в некоторых местностях вблизи берегов Белого моря высаживали на могилах или вблизи них. К тому же, рябина — обычное дерево заповедных рощ, однако в Кенозерье часто высаживается около домов.

Кладбище повсеместно на Европейском Севере России является своего рода индикатором, по которому сразу можно определить, насколько сильна в данной местности традиция вырубания (или вырезания) ритуальных деревьев-знаков, одной из функций которых было обозначить дорогу душе умершего на тот свет и оградить живых от мертвых в этом мире.

В кладбищенской роще, по традиционным понятиям жителей Карелии и других местностей Севера, без особой надобности ничего трогать было нельзя (собирать ягоды или грибы, ломать ветки или рвать листву, рубить деревья). Особая надобность в данном случае связана с самими похоронами (рытьем могилы) и тем, что необходимо для совершения обряда, в том числе с вырубанием залази, одной из функций которой была функция погребального знака (на дереве могли вырезаться родовой знак, инициалы покойного и дата смерти). Формы залазей на кенозерских кладбищах и вблизи них (на местах причала лодок на берегах и по ведущим к ним тропам) разнообразны и не уступают в этом отношении деревьям-знакам в кенозерских рощах.

На данном этапе совокупное количество фотографий из Кенозерья составляют не менее 4,5 тысяч, большая часть их — это фотографии рощ и кладбищ. Материалы кенозерских экспедиций постоянно пополняются и обрабатываются. Совместно с руководством Кенозерского парка в среднесрочной перспективе задачей является создание книги о кенозерских рощах.

Примечания

¹ Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. Гл. 7. Священные дубы и терпентинные деревья. М., 1990. С. 380—396.

² Терехихин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1993. С. 70.

³ Герасимов М. К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда, Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 124.

⁴ Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889. С. 56—58.

⁵ Кирсанова О. Т. Дерево как прообраз человека в мифологическом сознании // Кенозерские чтения — 2009. Этнокультурный ландшафт Кенозерья: на пересечении гуманитарных и естественных наук: материалы IV Всерос. науч. конф. / Отв. ред. Е. Ф. Шатковская, Сост. М. Н. Мелютина. Архангельск, 2011. С. 178.

⁶ Харузин Н. Из материалов... С. 61.

⁷ О кенозерских часовенных праздниках см.: Мелютина М. Н. Священный календарь Кенозерья // Кенозерские чтения — 2009. Этнокультурный ландшафт Кенозерья: на пересечении гуманитарных и естественных наук: материалы IV Всерос. науч. конф. / Отв. ред. Е. Ф. Шатковская, Сост. М. Н. Мелютина. Архангельск, 2011. С. 322—341.

⁸ Н. М. Ведерникова зафиксировала также факты «делания Иордана» (проруби для купания в Крещение) в ручьях, находящихся в заветных рощах деревень Тырышкина, Горбачиха и Тырнавола: Ведерникова Н. М. Фольклор как способ отражения культурного ландшафта: по материалам экспедиционных выездов 2000—2002 гг. // Культурный ландшафт как объект наследия / Сост.: Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова, Н. М. Ведерникова и др. М.; СПб., 2004. С. 288.

⁹ См. напр.: Конкка А. П. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013; Конкка А. П. Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров // Водлозерские чтения: Естественнонаучные и гуманитарные

основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера. Петрозаводск: Национальный парк «Водлозерский», 2006. С. 187—201; Конка А. Дерево у могилы. На кладбищах северо-восточной Карелии // Вестник исторического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 2007. С. 209—216 и др.

¹⁰ Ведерникова Н. М. Фольклор как способ отражения культурного ландшафта... С. 302.

¹¹ Дранникова Н. В. Мифологический ландшафт Кенозерья // Поморские чтения по семиотике культуры. Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера / Отв. ред. Н. М. Теребихин, Ред.-сост. А. О. ПодоPLEкин, П. С. Журавлев. Вып. 3. Архангельск, 2008. С. 128.

¹² Там же. С. 301.

¹³ Там же. С. 288.

¹⁴ Герасимов М. К. Некоторые обычаи и верования крестьян... С. 124.

¹⁵ Харузин Н. Из материалов... С. 55—56.

СООБЩЕНИЕ К. Х. ХОРНБОРГА 1886 г. О САВОЛАКСКИХ ЖЕРТВЕННЫХ РОЩАХ — «КАРСИККО»

(Ранее опубликовано: Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2011. № 7 (120). Ноябрь. С. 19—22).

Феномен карсикко (от кар. *karsikko/karzikko* — карзать, обрубать ветки) относится к характерным, но малоизученным явлениям культуры прибалтийско-финских народов. Карсикко — это преимущественно хвойное дерево с определенным образом обрезанными ветвями или вершиной или различными, вырезанными в стволе знаками от простого затеса (выровненная топором поверхность) или зарубки до антропоморфного изображения. Дерево-знак использовалось в обрядах перехода — свадебном и похоронном, а также в календарной, рекрутской и промысловой обрядности как ритуальный символ со значениями духа-охранителя. Карсикко в обрядности представляет собой ипостась мирового дерева с функциями оберега и медиатора между мирами, маркируя сакральные границы¹. Данная статья посвящена одной из форм карсикко — карсикко умершего. В основе ее развита традиция карсикко, существовавшая в провинции Саво в Восточной Финляндии еще во второй половине XIX в.

В 1886 г. в журнале «*Virittäjä*» была опубликована статья К. Хорнборга о саволакских карсикко, без ссылок на которую (или без высказывания отношения автора к ее содержанию) с того времени не обходилась ни одна серьезная работа о финских карсикко как таковых. Статья, несомненно, достойна более подробного анализа, а для этого необходимо поместить здесь сокращенный ее пересказ.

«В языческие времена, — начинает свой рассказ Хорнборг, — была у наших предков, у каждого рода, а позднее у каждого дома, священная роща по имени карсикко, в которую жертвовали часть всего того, что в роду или в доме добывали в течение года»². Если кто-либо выделялся из семьи и поселялся отдельно, то одним из первых действий на новом месте был выбор «места для карсикко» и сохранение от порубок небольшой рощицы из хвойных деревьев неподалеку от дома. В этой роще делали карсикко для каждого умершего в доме человека. Сразу, как только в рощице появлялось первое карсикко, там начинали приносить жертвы умершим. Жертвы, которые посвящались не конкретному лицу, а всем умершим, были разнообразны. Когда в доме забивали скот, то первую чашку приготовленной еды несли в карсикко. Умершие получали и долю ухи, сваренной весной из рыбы первого улова. Осенью, когда убирали урожай зерновых, горсточку зерна от каждого сорта относили на жертвенное место, для умерших отрезали также краюху от первого испеченного хлеба из зерна нового урожая. Если в доме неожиданно появлялось денег больше обычного, то какую-нибудь мелкую монету относили в жертвенную рощу. Умерших предков поминали на все семейные и календарные

праздники, относя в карсикко еду и питье, так было и с устраиваемыми после жатвы угощениями, особенно от обрядовой «каши серпа» следовало выделить полагающуюся предкам часть.

Со временем, когда жертвоприношения умершим и настоящий смысл карсикко стали забываться, стали и эти деревья называть «карсикко», как и прочие, особо отмеченные в память о каком-нибудь событии деревья-знаки. Первое изменение коснулось того, что работников уже перестали считать членами семьи, а значит, они (покойники) не могли помешать хозяевам, так как все эти действия с вырубанием карсикко служили тому, чтобы препятствовать покойным возвращаться в дом и приносить с собой несчастья для его жителей. (Как известно, по поверьям многих народов, умершие больше всего досаждали своим ближайшим родственникам. — *А. К.*). Второе изменение касалось детей — постепенно отказались от детского карсикко, да и из взрослых свое карсикко теперь делали только старшим — хозяину и хозяйке дома и еще старшему сыну в семье в случае их смерти.

Таким образом, под влиянием христианства и просвещения священные рощи саволаксов вырождались и, в конечном счете, сократились до одного единственного дерева, за которым сохранилось название «карсикко». Невдалеке от дома, как правило, на берегу озера или на обочине дороги, выбиралось подходящее дерево — по большей части сосна, у которой обрубались от комля все высохшие ветки. Когда в доме умирал кто-либо из стариков или человек, чтить душу которого считалось необходимым, обрубали нижнюю живую ветку сосны и к корням дерева начинали приносить пожертвования. В дальнейшем по смерти взрослых членов семьи от карсикко каждый раз обрубали по одной ветви. Так образовался новый тип почитаемого дерева — общественное карсикко умерших.

«Когда в наше время делают карсикко, то обрезают ветки от комля на некоторое расстояние вверх и срезают в каком-нибудь месте кору — другие затесывают, выравнивают место на стволе — и вырезают знак собственности (родовой знак. — *А. К.*) умершего или умерших, годы рождения и смерти, иногда и день смерти»³. Автор замечает, что жертвоприношения карсикко уже широко не практикуются, но еще до последнего времени в Северном Саво и в Карелии их можно было обнаружить. В подтверждение своих слов Хорнборг ссылается на двух «уже отошедших к предкам» стариков, от которых он почерпнул сведения, приводимые им в статье, и которые еще приносили жертвы у корней карсикко «по старинному обычаю». Более того, уже далеко не всегда делают карсикко из растущего дерева, а вырезают инициалы, годы рождения и смерти на отдельной дощечке, которую могут прибить к стене неотапливаемого помещения в доме, называя эту дощечку «карсикко». Так же называют и какой-нибудь большой камень около дома, в котором выбивают соответствующие знаки.

«Здесь следует назвать и еще одно карсикко, — пишет К. Хорнборг, — которое имеет отношение к почитанию умерших, а именно такое, какое отвозящие мертвого в могилу попутчики делают около дороги или на водных путях на каком-ни-

будь мысу. Они обрубая ветки у дерева, вырезают в нем соответствующие знаки и выпивают чарку в память об умершем. На таком дереве также оставляют одну ветку, «руку», которая указывает обычно в сторону церкви. <...> Были ли эти карсикко и обычаи жертвоприношений ранее распространены повсеместно — этого я здесь утверждать не берусь, — заявляет в конце своей статьи Хорнборг, — моей задачей было лишь привести те сведения, которые я выяснил»⁴.

Статья К. Хорнборга получила эмоционально окрашенные отзывы уже в скором времени после ее выхода. В 1890-е гг. немецкий этнограф Карл Рамм (Karl Rhamm) в «Глобусе» подверг резкой критике статью в целом, объявив ее не заслуживающей доверия «до тех пор, пока они (использованные в статье данные) не будут подтверждены другим каким-либо способом, нежели только рассказами удивительного старика, который лучше, чем любой профессор может своим знанием осветить сумерки отдаленного прошлого»⁵. Собственно, критика К. Рамма указывает на первую (и главную) ошибку автора статьи — выстраивание фактического материала «под свою теорию», когда читатель уже не в состоянии понять, где кончаются «рассказы стариков» и начинаются собственные представления автора о развитии верований и сопровождающих их обрядов. Несмотря на то что, по замечанию К. Хорнборга, он только привел собранные им сведения, в его тексте не всегда можно с уверенностью отделить одно от другого. Помимо того, для подтверждения собственной теории автор (сознательно или нет) мог смешать действительные факты из смежных областей, на что указывает Уно Холмберг в своем исследовании о финских карсикко 1924 г.: «...похоже на то, что Хорнборг мог смешать воедино различные виды почитаемых деревьев»⁶.

Тем не менее единственный в своем роде текст Хорнборга не был предан забвению, а продолжал цитироваться во многих последующих работах, в том числе У. Холмберг снова и снова возвращается к нему на страницах своего исследования о финских карсикко. Дело в том, что вопросы и споры вызывает первая часть статьи, где рисуется картина происхождения обычая карсикко и развития его дальнейших форм, что же касается второй части, где присутствует «чистый» материал, в целом подтверждаемый другими источниками, то она сомнению не подвергается. Более того, время показало, что невозможно просто отмести рассуждения К. Хорнборга о происхождении карсикко умершего, так как, несмотря на все новые фактические данные о карсикко, эти новейшие сведения вовсе не давали однозначного ответа на вопрос о верности или неверности его теории. Основных вопросов несколько, но здесь мы сделаем попытку ответить на один из них: могли ли составлять карсикко умерших в прошлом целые рощи и если так, то почему они «превратились» в одиночные деревья?

В финском языке слово «карсикко» может означать как окарзанное дерево (дерево с обрубленными ветками), так и целый массив леса, где, например, добывается хвоя (то есть рубятся деревья или ветви деревьев) для хозяйственных нужд (ср. записи автора в Северной Финляндии, напр. из Симо: *karsikko* — ‘лесной массив’ или из Куусамо: *karsikko* — ‘участок леса,

в котором с деревьев обдирают мох для оленей⁷). Но и ритуальные деревья-знаки, в данном случае карсикко умерших, могли составлять небольшие рощицы и даже целые рощи, в том числе на территории, где карсикко более всего известны как одиночные деревья. Так, в местечке под названием Karsikkoranta («Берег карсикко») в приходе Нурмес (северная часть провинции Северная Карелия) затесы с вырезанными в них годами смерти и инициалами (начиная с 1784 г.) были в прибрежной части леса на 17 деревьях⁸. В Китее (юг провинции Северная Карелия) считали, что karsikko — это «лес, на стволах деревьев которого в прежние времена делали знаки, когда покойника везли на кладбище»⁹. В Саво еще в начале XX века существовали «жертвенные сосняки» (uhripetäjäikkö) и другие рощи карсикко¹⁰. В местечке Пюхьякангас (приход Саариярви, Средняя Финляндия, на границе с Северным Саво) со временем образовался обширный лесной массив — «карсикко», в котором после Второй мировой войны было 23 «деревя мертвых»¹¹. Юсси Лаппалайнен говорит о 28 деревьях с затесами и о гораздо большем их количестве в прошлом¹². Известны рощи из «крестовых деревьев» и в Эстонии¹³. В Карелии (начиная с Приладожья) и далее на восток такими «рощами карсикко» были деревенские кладбища, на которых практически каждый погребенный имел собственный знак на дереве около могилы или при входе на кладбище. ‘Terväh meijät karzikkoh vietäh’ («Скоро нас отнесут в карсикко», то есть на кладбище), говорили карелы в д. Юргилица Пряжинского района¹⁴. Вероятнее всего, именно кладбищенские рощи с карсикко, особенно с учетом огромной территории их распространения (от Северной Финляндии и норвежского Финмаркена до Урала и Волги), можно считать исходной «территорией», откуда сам феномен карсикко умершего в Финляндии в виде одиночных деревьев или небольших рощ укоренился на приусадебных участках и окружающих церковное кладбище путях.

Само наличие почитаемых рощ у западных финно-угров не вызывает сомнений. Юлиус Крон, выполняя поставленную перед собой задачу описать языческие жертвенные рощи финно-угров, обращается к некоторым имеющимся данным о «хииси» — еще средневековым жертвенным рощам, зафиксированным путешественниками в Эстонии и Южной Финляндии (в Южной Финляндии в основном по преданиям и топонимическим данным)¹⁵. По эстонским материалам, «хииси» были находившиеся на возвышениях огороженные участки земли, поросшие лесом, в которых происходили общественные жертвоприношения нескольких поселений. Кроме того, ими были и почитаемые рощицы около домов, куда относили все начатки: «горсть колосьев зерновых нового урожая, первый кусок мяса, вырезанный из тела заколотого домашнего животного, первая поварешка бульона или свежего пива» и др., а также лоскут от ткани, из которого начинали выкраивать одежду. Если по какой-то причине это не было соблюдено и в хозяйстве происходило несчастье, то тогда приходилось прибегать к жертвоприношению: в «хииси» выливали кровь от заколотой курицы или петуха¹⁶. В наше время исследователи

придерживаются того мнения, что «хииси» были центрами поселенческих комплексов, в которые входили укрепления, земледельческие площади, собственно поселения и кладбища. Особо почитаемые места погребений также могли называться «хииси». Этимологически данное слово может быть связано с древнегерманским *Hizi* в значении «потусторонний мир»¹⁷.

Исследователь карельской мифологии и обрядности Иивар Кемппинен¹⁸ предполагает, что карсикко как явление родилось «в очень ранние и примитивные времена» и что имеющие отношение к карсикко обычаи и представления отражают древние формы культа умерших.

Карсикко возникло, предполагает Кемппинен, таким образом, что человек ранних эпох погребал своих умерших под большими деревьями, как в Приладожской Карелии происходило до последнего времени. Вследствие этого деревья превращались в священные, у них обрезали нижние ветки и под ними умершим приносили жертвы. Позднее под теми же или под ближайшими деревьями хоронили и других умерших своего рода или семьи, и таким образом формировалась священная роща, могильник, где проводили жертвоприношения и которую отделяли от соседнего окружения как некий остров смерти. В Приладожской Карелии, по этнографическим данным, на кладбище могилу старались выкопать под каким-нибудь большим деревом, и у этого дерева обрезали нижние ветви. Под этим же деревом погребали и других членов семьи или рода. Кладбище в старые времена часто находилось на острове, но когда оно располагалось на материке, это было неприкосновенное место среди полей или на краю деревни, выделявшееся своей вековой рощей. Деревья на кладбище обычно никогда не рубили, поэтому карельские кладбища и по сей день представляют собой островки леса, состоящие из больших елей и старых сосен. Так выглядят старые кладбища и у других финно-угорских народов. Рощами с большими старыми деревьями были до последнего времени деревенские кладбища в Приладожской, а также в Олонецкой и Беломорской Карелии. Но когда христианская церковь потребовала хоронить умерших в церковной земле (это более всего относится к Финляндии), деревья-знаки и связанные с ними обряды оказались вне церковных кладбищ, переместились на обочину дорог¹⁹.

Как видим, Кемппинен так же, как и Хорнборг, говорит о рощах деревьев-карсикко, возникших из «памятных» деревьев родственников, ушедших в иной мир, которые под давлением внешних обстоятельств переродились в карсикко умершего «на путях».

Карсикко умершего довольно часто встречалось у домов в Северной и Восточной Финляндии. Однако, по некоторым материалам, при строительстве дома, вырубая лес, могли оставить во дворе дерево, из которого делали «домашнее карсикко», не связанное с умершими. Уно Холмберг выделяет его из общей массы, задаваясь вопросом, делали ли у построенного на новом месте дома карсикко по тому же принципу, как его делали в честь впервые посетившего дом человека (так называемое карсикко неофита), но материала о «домашнем карсикко» явно недостаточно для каких-либо теоретических выводов. Оно скорее было похоже

на родовое почитаемое приусадебное дерево, но, по некоторым данным, на «домашнем карсикко» обрубались практически все ветви, не считая самой вершины, чего с почитаемыми родовыми деревьями, как правило, не производилось²⁰. Позднее Майя Ювас опубликовала еще некоторые сведения, собранные ею в Северной Финляндии: «В приходе Хаапавеси (провинция Северная Похьянмаа) делали «карсикас» (*karsikas*) один раз — тогда, когда закладывали дом»²¹ [8; 87]. В Киттиля «когда новое строение заканчивали, то делали карсикко»²².

Что же касается карсикко умершего «на путях», то на территории Финляндии оно могло стать результатом эволюции (соединения функций) других форм карсикко — например, промыслового карсикко²³ или карсикко, делавшегося на мысах, на развилках дорог или в лесу на местах стоянок или ночлега (фин. *asento-kuusi* или северно-русс. *залазь*). Подобные факты объединения других функций карсикко с «деревом умершего» зафиксированы в материалах собирателей Самули Паулахарью (провинция Лаппи), Пертти Виртаранта (Беломорская Карелия) и Сиркка Вальякка (Саво).

Еще одной формой карсикко, возможно имевшей воздействие на данную эволюцию, были в Северной Финляндии и Беломорской Карелии карсикко на месте внезапной смерти, гибели человека в лесу или на воде²⁴, которые по своему виду ничем не отличались (обрубание ветвей, вырезанные в коре дерева косые и прямые кресты, инициалы и даты на затесе) от обычного карсикко умершего.

В любом случае, предполагаемое превращение кладбищенской, по сути жертвенной, рощи с множеством деревьев-карсикко в одно единственное дерево, по нашему мнению, невозможно объяснить лишь воздействием просвещения (по Хорнборгу) или деятельностью служителей церкви (по Кемппинену), более обобщенно говорит об этом Я. Вилкуна, но и он привязывает этот процесс к распространению протестантизма²⁵. Данные факторы, несомненно, играли свою роль (борьба с языческими рощами велась церковью на всей исследуемой территории Северной Европы на протяжении веков), но традиция, если она в той или иной форме продолжается, живет по своим законам, и логику изменяющихся представлений, прежде всего, следует искать в ее собственной мировоззренческой структуре.

Система «дорожных карсикко», которые по разным поводам делались в окружающем человека пространстве, была инструментом освоения окружающего мира, структурировала его, обозначая материальные и мифологические границы. Сама эта структура создавала условия для включения в нее в нашем случае карсикко умершего, и поэтому в том, что в определенный исторический период какая-то из форм карсикко умершего внутри данной общей структуры получала особое развитие или происходил процесс соединения разных функций — в этом с точки зрения совокупной структуры, направленной на освоение пространства, нет ничего неожиданного.

Любой ритуальный символ многозначен и, если рассматривать карсикко умершего в том же Саво не только (и не столько) как инвариант надгробного знака, а как знак обозначения пути, дороги умершего, необходимой вехи для перехода в

иной мир (одновременно играющего роль связующего звена, посредника между живыми и умершими родственниками), то в происхождении обсуждаемой формы карсикко умершего «на путях» появляется своя логика²⁶. В любом случае, карсикко около дороги играло существенную роль в процессе постепенного перехода души в потусторонний мир, а связанные с ним представления и обычаи способствуют пониманию того места, которое занимало карсикко в обрядах перехода в целом.

Примечания

¹ См.: *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом. Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1986. С. 85—112; *Конкка А.* Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко // *Панозеро: сердце Беломорской Карелии*. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2003. С. 214—230; *Конкка А. П.* «Карсикко» в обрядах и представлениях финно-угорского населения Северной Европы // *Традиционная культура*. 2009. № 3. С. 32—38.

² *Hornborg K. H.* Karsikoista // *Virittäjä*. Helsinki, 1886. S. 93.

³ *Ibid.* S. 95.

⁴ *Ibid.* S. 96—97.

⁵ *Holmberg, U.* Suomalaisten karsikoista // *Kalevalaseuran vuosikirja* 4. Helsinki: SKS, 1924. S. 8.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Konkka, A.* Kuusi kultalatva. Pohjoisen Suomen karsikoista / *Kalevalaseuran Vuosikirja* 77—78. Helsinki: SKS, 1999. S. 113.

⁸ *Suomen Kuvalehti*. 1929. N 39. 1731.

⁹ *Suomen murteiden sanakirjan arkisto (SMSA)*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. Karttunen K. J., 1906.

¹⁰ *Valjakka, S.* Lisiä Savon karsikoihin // *Kotiseutu*. 1949. N 4. S. 69.

¹¹ *Ibid.* S. 70.

¹² *Lappalainen, J. T.* Pyhäkankaan karsikko tänään // *Saarijärven kirja*. Pieksämäki, 1963. S. 383—384.

¹³ *Vilkuna, J.* Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut / *Kansatieteellinen Arkisto* 39. Helsinki, 1992. S. 32, 56.

¹⁴ Записано Ольгой Огневой от своей матери Людмилы Петровны Вороновой (1947 г. р.), которая услышала эту фразу в 5—6-летнем возрасте (т. е. в 1952—1953 гг.) от пожилых женщин в деревне Юргилица.

¹⁵ *Krohn, Julius.* Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki: SKS, 1894. S. 28—32.

¹⁶ *Ibid.* S. 30.

¹⁷ Википедия: словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://fi.wikipedia.org/wiki/Hiisi>

¹⁸ *Kemppinen, I.* Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. *Karjalan tutkimusseuran julkaisuja* 1. Helsinki, 1967. S. 45.

¹⁹ *Ibid.* S. 35—36.

²⁰ *Holmberg, U.* Suomalaisten karsikoista // *Kalevalaseuran vuosikirja* 4. Helsinki: SKS, 1924. S. 68.

²¹ *Juvas, M.* Lisätietoja karsikoista ja hurrikkaasta // *Sanakirjasäätiön Toimituksia* 1. Helsinki, 1931. S. 87.

²² *SMSA, Jouko Paavola*, 1931, Kittilä. Типологически сходные примеры вырубания хвойного деревца и установки его посреди сруба при закладке дома приводит по северно-русским и сибирским материалам А. К. Байбури (Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Наука, 2005. С. 74). Карсикко непосредственно у домов, помимо приведенного Холмбергом примера из д. Пушкусельга из Олонецкой Карелии (Коткозерская волость), автору данной работы приходилось видеть во многих западных и восточных районах Карелии и в сопредельных областях — Мурманской, Ленинградской, Архангельской, Вологодской, а также в Коми Республике. При этом способы обозначения данной формы дерева-знака были самые разнообразные: от затеса или нескольких зарубок на стволе до отрубания у дерева большей части веток (вершина оставалась нетронутой).

²³ *Konkka A. P.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом. Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1986. С. 87—88.

²⁴ *Konkka, A.* Kuusi kultalatva. Pohjoisen Suomen karsikoista // *Kalevalaseuran Vuosikirja* 77—78. 1999. S. 120—122, 128, 130—131.

²⁵ *Vilkuna, J.* Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut. S. 162.

²⁶ В карельском фольклоре известны эпические по своей форме тексты (так называемые стихи калевальской метрики), в которых рассказывается о «медвежьем празднике», то есть о ритуале охоты на медведя (частично присутствуют и в «Калевале» — руна № 46). В одной из песен, где говорится о прибытии убитого медведя в селение, подробно описывается его путь по лесу, вдоль которого на деревьях вырубаются *gastit* (кресты) и *pilkat* (зарубки, затесы). Таким образом, путь сакрального животного на место проведения «медвежьего праздника» (или «похорон медведя») обозначался знаками, аналогичными знакам на деревьях-карсикко умершего.

НА ПЛЕЧЕ БОЛЬШОЙ МЕДВЕДИЦЫ: КАРЕЛЬСКИЕ ЗАГОВОРЫ И МАГИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ НА ПОДНЯТИЕ ЛЕМПИ

(Ранее опубликовано: Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Материалы VI научно-практического семинара. Петрозаводск, 27—28 марта 2013 г. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2013. С. 88—104; Традиционная культура. 2014. № 3. С. 136—145).

В 1921 г. под редакцией Августа Роберта Ниemi появилась вторая часть последнего, четвертого, тома издания рун Suomen kansan vanhat runot (Древние руны финского народа), состоящего из образцов народной поэзии, записанных в Беломорской Карелии. Заметим, что составитель дополнил издание 108-страничным биографическим словарем известных в ту пору рунопевцев и знахарей (*Vienan läänin runonlaulat ja tietäjät* — «Рунопевцы и знахари Беломорской Карелии», где слово «знахари» можно переводить и как колдуны или, по-современному, магические специалисты). В этом томе А. Р. Ниemi собрал 1473 единицы поэтических заговоров¹, применяемых в различных жизненных ситуациях — на рыбной ловле и охоте, при уходе за скотом и посевами, при лечении болезней, свадебные и семейные, в том числе при переходе в новый дом, и так далее. Здесь представлены также заговоры «на поднятие лемпи» (*lemmennosto*), или эротической привлекательности, «славутности», которые обычно относят к любовной магии. Многие из перечисленных выше, опубликованных заговорных текстов снабжены рассказом о магических действиях, сопровождавших чтение заговора (или наоборот — заговор сопровождал магические действия), делающим публикацию заговоров особо ценной. Не менее ценно то, что тексты записаны на рубеже XIX и XX вв. и ранее, когда старые традиционные представления еще бытовали в своем исконном, с современной точки зрения, виде. Как правило, позднее, в XX в., сделанные записи дают нам во многом полузабытый и переосмысленный материал. Это касается и 46 текстов «на поднятие лемпи» (южно-кар. «лемби»). В разделе *Lemmennosto*, помимо собственно заговоров на поднятие лемпи (надо понимать, для примера), опубликованы 10 заговоров, из которых пять приворотов, три — слова на то, как «охолонить любовное влечение», и два, как испортить («обрушить») уже имеющееся лемпи.

Тексты данного раздела состоят, как правило, из нескольких (от 2 до 26) строк, то есть они достаточно короткие, тогда как тексты многих лечебных заговоров (в том числе опубликованные в этом томе) объемны и состоят из 100—150 и более строк. Записанный Лённротом от Архиппа Перттунена в 1834 г. и опубликованный здесь же заговор «на колотьё» составляет 271 строку.

Пять первых текстов (1797—1801) о действиях под названием «(заставлять) куковать кукушку» — *käen kukutus*. Вряд ли они имеют непосредственное отношение к поднятию лемпи, как мы его понимаем, но являются ярким примером ма-

гических действий, заставляющих природные силы дать ответ о судьбе человека. Следующий отдел (№ 1802—1811) состоит из 10 текстов и называется соответственно первой строке всех 10 заговоров «Niin miun lempeni liehukoh» — «Пусть моя/мое лемпи так развеивается». Глагол *liehua* употребляется в случаях, когда надо описать колыхание пламени (существительное *liekki* — «пламя» того же корня), развеивание на ветру волос, или, например, флага, колыхание тумана и тому подобное. Записи Иивана Марттини.

В д. Хиетаярви в самом начале XX в. зафиксировано следующее магическое действие: «Поднятие лемпи. Девушку парят в бане и делают славутной. Тесьму для косы девушки привязывают к языку церковного колокола, бьют в него, держа за тесьму, и произносят: “Будь так же моя лемпи знаменита, как знаменит церковный колокол!”» Здесь своеобразная игра слов: *kuuluista* — «знаменитый», но слово происходит от глагола *kuulla* — «слышать». Обыгрывается триада: «слышать — быть наслышанным о ком-то — быть знаменитым». «После этого обливают колокол и этой водой моют (в бане) голову девушки. Потом расчесывают волосы три раза вечером в четверг на три новолуния. Воду от мытья кропят (веником) на стены дома, где живут (молодые) мужчины, и говорят: «Сколько почек, столько... (пенисов), сколько листьев, столько лемпи!» (Mikä ugria, se kaluja / Mi lehtiä, se lempeä!)»

В д. Аконлакша в 1911 г. И. Марттини записал следующий текст: «Девушке поднимают лемпи. Затапливают избу. При появлении первого дыма из трубы девушка кладет несколько волос в топку и говорит: “Пусть так моя лемпи развеивается, как эти волосы там на ветру!”».

Несколько текстов записано в д. Кивиярви (Каменное озеро). В 1903 г. там рассказывали, что «лемпи у девушки поднимется, если во время подготовки субботней бани для мытья она, сидя верхом на пороге, расчесет волосы и соберет те, которые остались на гребне. Заодно и вымоется в бане. В воскресенье утром она эти волосы сожжет в печи и скажет: «Пусть так моя лемпи развеивается, пусть моя хорошая так шагает и слава обо мне слышна будет, как этот дым (развеивается на ветру)!»

В 1910 г. там же зафиксировано, что «на зимние Святки девушке надо встать рано — до того, как затопят печь — расчесать волосы и отнести их на жараток печи на угли. Следует поджечь их и сказать: “Пусть так моя лемпи развеивается, как этот дым!” До этого надо положить образ Пресвятой Богородицы в воду и этой водой промочить волосы, вымыть лицо и побрызгать на одежду».

В 1911 г. сообщали, что «лемпи у девушки поднимется, если положить в воду такие серебряные монеты, которые использовали для залога на свадьбе. Этой водой девушка обливается и остаток выливает на крышу, говоря: “Так высоко пусть моя лемпи будет, как эта вода высоко!”»

В том же году Марттини записал, как девушки в Кивиярви поднимают лемпи и гадают о замужестве: «На ивановской неделе на трех возвышенных местах ломают ветки березы и делают веник, который обвязывают красной шерстяной ниткой. Вечером на Иванов день топят баню. Листья у веника обрывают и сжигают под

волоковым окном. При этом говорят: “Пусть так моя лемпи поднимется, как этот дым поднимается!” После этого девушка парится этим голиком. Потом девушка идет на берег озера. Икону Пресвятой Богородицы (имеется в виду медный складень), серебряное кольцо или перстень и серебряную монету кладет в посуду с водой и этой водой обливается. Если при обливании что-то из этих трех предметов пропадет, то девушка выйдет в этом году замуж, а если нет — то не выйдет».

А вот как поднимали лемпи в Кивиярви на Пасху: «На пасхальной неделе, в Страстной четверг, девушка наливает воду из проруби в посуду и кладет ее за печь. Утром в Пасху, между завтраком и обедом, берет девушка воду из запечья и этой водой обливается под стрехой с колокольчиком от дуги в руке. Обливаясь, позвякивает колокольчиком над головой и говорит: “Пусть так моя лемпи развевается, как этот колокольчик звенит!”».

В 1900 г. в д. Вокनावолок И. Марттини записал рассказ, как сделать так, чтобы девушка стала знаменитой и нравилась бы парням: «Девушке надо вымыть все имеющиеся в доме иконы в чашке (среди них обязательно должна быть икона Девы Марии) и с той водой в чашке подняться на сарай над хлебом, и над тем отверстием, через которое лошади бросают сено (как бы стоя над лошадиной гривой), расчесать волосы, макая гребень в ту воду со словами: “Пусть так же моя лемпи развевается, как эта лошадиная грива!”».

Тогда же в Вокनावолоке Марттини записывает следующее: «Лемпи поднимется у девушки, если в ивановскую ночь она принесет воды из озера и вымоет икону Девы Марии, оставит икону в этой воде и положит туда еще 5-копеечную монету. Этой водой потом вымоет голову, руки и лицо и скажет: “Пусть так моя лемпи развевается, пусть так моя хорошая шагает, как эта монета и эта икона!”». (Скорее всего, здесь пропущена строка, имеющаяся в заговоре из Кивиярви 1903 г.: «Пусть так слава обо мне слышна будет», что добавляет смысла в магические действия с монетой и иконой.)

Еще одно описание поднятия лемпи из Вокनावолока 1900 г.: «Лемпи поднимется у девушки, если утром в Пасху, после окончания всенощной, пойти в какое-нибудь потаенное место около церкви и в тот момент, когда встает солнце, поводить точильным бруском о снег и, не двигаясь с места, этим снегом натереться сверху донизу. При этом надо сказать: “Пусть молва обо мне будет так же чиста, как этот снег, и пусть на меня смотрит всякий, как на этот восход солнца!”». Как видим, здесь нет стандартной строки про развевание лемпи.

Следующий отдел (№ 1812—1822), состоящий из 11 примеров, также назван по самой, наверное, популярной первой строке заговоров *lemmennosto*: “*Nouse, lempi, liehumah!*” («Вставай, лемпи, развевайся!») или букв. «Поднимайся, лемпи, развеваться!»). Кроме известного нам уже Марттини, собирателями здесь выступают Николай Лежоев, Самули Паулахарью и А. И. Европеус.

Н. Лежоевым в Аконлакше в 1912 г. зафиксировано следующее описание обряда: «Поднятие лемпи девушке. Кладут три серебряные монеты в медный таз и наливают воды. Их варят в тазу, а потом устанавливают две железных косы ост-

риями друг к другу. Под соединенными вместе косами три раза пропускают девушку, причем таз с водой держат над ее головой. Тот, кто поднимает лемпи, говорит слова: “Вставай, лемпи, развевайся! Вставай, хорошая, шагай, в трех орлиных перьях, в шести петушиных перьях, в семи рыбьих чешуях...” и так далее.

Н. Лежоев записывает в 1911 г. в д. Костомукша, какими словами сопровождается пареньке девушки в бане перед большими праздниками: «Вставай, лемпи, развевайся! Пусть моя слава слышной станет, пусть хорошая моя поднимается и идет через девять морей, половину десятого, пусть такая же о ней молва пойдет, как славится этот богом данный праздник... Пусть мужчины смотрят на меня, любясь, женщины все с улыбкой, парни смотрели бы на меня, как на зорюшку, а на прочих, как на горюшко».

В Хиетаярви И. Марттини записывает в 1903 г. от Мины Хуовинен: «В Ивановскую ночь девушку парят в бане с помощью воды из родника и ольхового веника, перевязанного красной ниткой. Затем вокруг девушки три раза продевают обруч из медной проволоки — два раза по солнцу, один раз — против и, если возможно, то с силой, в экстазе (карельск. *haltioissaan*, где *haltie* — дух-хозяин), произносят слова, обращенные к детородному органу мужчины, заставляющие его “стоять, как кол или лом”, в направлении данной девушки, заканчивая заговор словами “Вставай, лемпи, развевайся этим нынешним летом!”»

В 1911 г. И. Марттини удалось в Кивиярви записать развернутый рассказ об обряде, направленном на восстановление сексуальной силы лемпи, утраченной в силу чьих-либо злокозненных действий против данной девушки, вследствие чего парни ее не приглашают на играх танцевать и у нее долгое время не объявляются женихи. Для этого «вырезают в земле лоскут дерна с трех сторон, один край которого оставляют нетронутым, то есть он неподвижен, как петля у двери. Посередине него вырезают четырехугольное отверстие. Из родника приносят воды. Когда берут воду, то в родник кладут плату — монету или кусочек олова. Потом просовывают посуду с этой водой через отверстие в лоскуте земли три раза, два раза по солнцу, а один раз — против. Топят баню дровами, которые были взяты из расщепленного молнией дерева. Делают веник из веток трех берез, растущих на трех возвышенных местах, с каждой березы берут по девять веток с южной стороны. Веником парят и произносят: “Отправляйся-ка, лемпи, развеваться, хорошая, шагать! Пусть моя лемпи так далеко будет слышна, как знаменитые царские деньги слышны!”».

Потом еще воду берут из озера, с берега такого дома, в котором живет «бурлак» (то есть парень брачного возраста). Вода в посуде, когда берешь, должна крутиться по солнцу. Берешь, пока она не будет крутиться в нужную сторону, хоть трижды девять раз, но не больше. В воду кладут три серебряные монеты: рубль, полтинник и 15-копеечную монету. Этой водой обливаются на трех росстанях.

В те же годы в Каменном озере И. Марттини записывает еще два обряда с уже более длинными заговорами. Для того, чтобы повысить лемпи, говорится в сопроводительном тексте, надо принести воду из ключа. Девушка поднимается

на крышу дома и выливает воду в дымовую трубу. Знахарь держит под трубой в печи посуду, в которую вода попадает. Льют три раза. Потом идут с этой водой к росстани (развилке дорог) и обливают девушку. По дороге ломают по три ветки у трех березок или елочек у самой дороги и их связывают в веник при помощи красной нитки. Обливая девушку, знахарь парит ее этим веником и сердито (еще лучше, если в экстазе) приговаривает: «Вставай, лемпи, развевайся! Вставай, хорошая, шагай... чтоб неслась ты, как расписные санки, как лисья шуба развева-лась, чтобы слезы лились у пяти, соблазнились шестеро, у семерых сердце горело б об этом зяблике, о бедрах этого дитятки...»

Второе описание следующее: «Поднятие лемпи. От трех разбитых молнией деревьев возьмут дров и истопят ими баню. И затем возьмут грозовой дождевой воды со стока крыши, а если не удастся взять *громовой воды* (*ukkosvettä*), то берут воду в кипящем пороге. Потом в бане парят и этой водой обливают. Скачут в экстазе, парят и читают такие слова: “Мать моя Дева Мария! Приходи ко мне на помощь кричащему!” После этого зовут на помощь в деле поднятия лемпи и древнего небесного старика, верховного бога Укко, чтобы «лемпи развевалась» и чтобы у ворот стояли сваты и ближние и дальние — так издалека бы приходили, как издалека деньги приходят...»

«Космические связи» лемпи подчеркивает заговор, записанный Н. Лежеевым в Вокнаволоке в 1911 г.: «Вставай, лемпи, развевайся! Слава моя чтоб слышна была... выше луны, пониже неба, до небесных звезд достигла, до плеча Большой Медведицы, до кузниц семи кузнецов, до восьми небесных комнат!»

Самули Паулахарью записал от Анни Лехтонен из Войницы заговор, читаемый девице, которую одновременно с этим бьют горячим помелом. Когда на большой праздник после топки угли в печи отодвигают в стороны, то *под* печи подметают со-сновым помелом для того, чтобы начать печь хлеба или пироги, объясняет собира-тель. Вот этим самым «огненным» помелом и бьют девушку, приговаривая: «Пусть у нашей девицы лемпи развевается, слава расширяется, хорошая ступает так ярко, как угли в печи горят» и так далее, повторяя вариант про пять, шесть и семь воз-дыхателей. Так же, как и выше, девицу сравнивают с зябликом, добавляя в конце: «...(пусть стремятся) вслед за нашим зябликом, в укромное место за уточкой».

И, наконец, в последнем заговоре из этой серии, записанном Европеусом на севере Беломорской Карелии в 1846 г., говорится уже о том, что именно подня-тая лемпи (как будто речь идет об одушевленном предмете) должна привести к девушке мужчин: «Приведи мужчин издалека, возьми их поближе, ищи на сотне островов, в девяти городах...»

Особняком в книге стоит заговор поднятия лемпи в момент, когда девушка впервые увидела ласточку весной. Хейкки Мериляйнен записал его в 1889 г.: «Ес-ли девушка, когда увидит первый раз ласточку весной, и встав след в след на то место, где это произошло, омоет глаза, расчешет волосы и плеснет эту воду через плечо в ту сторону, куда те ласточки улетели, то добьется, что ее лемпи станет зна-менитой и пролетит через “шесть погостов, через восемь городов”».

Из следующего отдела *Tytölle lempi kohoa*, то есть «У девушки лемпи поднимается», здесь будут представлены два текста с описанием предпраздничного поднятия лемпи, когда лемпи повышают непосредственно перед играми с парнями. В Костомукше И. Марттини записал в 1903 г.: «На празднике девушку будут парни часто приглашать на играх, если утром в праздник расчесать волосы и сжечь оставшиеся на гребне волосы на горящей лучине так, чтобы дым от них вышел через трубу на улицу и сказать: “Путь моя лемпи так развеивается!”». Там же Марттини рассказали другой способ поднятия лемпи перед праздником: «Перед отправлением на праздник для девушки пекут рыбник, девушка залезает на стол, становится в определенную позу, так чтобы рыбник держался на ней сверху. Кладут на нее рыбник, откусывают от него и хвалят его, какой он вкусный, периодически повторяя: “Такой вкусной будь и ты на празднике!”»

Опуская варианты приворотов (присушек) к конкретному парню, приведенные здесь же (поднятие же лемпи никогда не направлено по определенному адресу), а также некоторые магические действия в беседной избе, напоминающие нам свадебный приговор «Я волк, вы овцы!», когда молодая прибывает в дом мужа, обратим внимание на приведенные примеры противоположного свойства, то есть то, каким образом лемпи «остужают», «понижают» или, как чаще всего говорится, «обрушают» или «обваливают» (*sorrettaan*). Как правило, это более похоже на «отсушку», которая применяется чаще всего адресно, когда уже эта самая любовь случилась, объект известен, и в определенных жизненных ситуациях от нее следует избавиться. Кроме того, возможны и случаи порчи, то есть колдовского воздействия на лемпи девушки извне. Хейкки Мерилайнен записал в 1888 г. в Кимасозере следующий рассказ: «Топят баню дровами из сваленных ветром деревьев, берут воду из ручья, который в каком-то месте своего течения раздваивается, прямо с места раздвоения, парят в бане и приговаривают: “Пришла баба из Турьялы (миф. северная страна в карельских рунах), жена из холодной деревни...”». Далее в заговоре рассказывается, что из «холодной деревни» принесли дров, затопили холодную баню и парят веником, у которого, как особо подчеркивается, «сто развилок» (то есть налицо «остуда» и разведение объектов заговора в разные стороны). Притом колдовской веник в заговоре делается не более и не менее, чем из ветвей Мирового дерева — Большого дуба калевальской поэзии, выросшего из маленького ростка в огромное дерево до самого неба. К слову сказать, это обычная практика — для достижения цели в заговорах стараются использовать все возможные силы, в том числе старых и новых (языческих и христианских) богов, перечисление которых часто встречается в одном и том же тексте. Впрочем, как мы видим, то же происходит и с магическими действиями. Обряд вообще старается выполнить задачу наиболее полно с использованием разных способов и разных природных сил, если это возможно. Заговор же, помимо того, имеет и свою специфику, в нем используется сила слова, сила молитвы или просто указания, словесного приказа.

Завершающий наш обзор текст записан в Хиетаярви в 1898 г. и касается также избавления от любовного влечения, избавления от лемпи. «Берут на кладбище три камня из обкладки могилы и когда топят баню, то кладут их в отдельную посуду с водой. В бане неожиданно для объекта, на которого направлено магическое действие (то есть парня или девушки), обливают его этой водой и говорят: “Стань таким же холодным (имя), как холодны эти могильные камни!”». После чего камни относят обратно на кладбище. Заметим, что принесенные с кладбища камни используются и во многих других случаях, когда требуется отогнать или извлечь некую силу или духа из определенного объекта, так же колдуны борются и с болезнями, особенно насланными, «поднимая калму», то есть «смертную (или могильную) силу», против которой нет противоядия. «Обрушение» лемпи в другом случае происходит с помощью собачьих экскрементов — сильного средства, также применяемого в отвращении болезней. Данные примеры говорят нам о том, что лемпи, в данном случае понимаемая как любовь, сравнима с болезнью, которую можно наслать при помощи магии и от нее же при помощи этой самой магии вылечить.

Колдовские действия с паром и дымом и выпускание содержащейся в них лемпи из бани или избы на улицу сравнимы с напусканьем болезней колдунами «на ветер», когда болезнь (то есть дух болезни) изымается из тела больного и отправляется в свободный полет. Это называется «стрелье» (отметим, что у скандинавских лопарей существовали магические изделия — миниатюрные каменные и деревянные стрелы как атрибуты колдунов-нойд). Интересно, что данное действие зафиксировано и в обряде: в финской провинции Северная Карелия колдун в процессе поднятия лемпи, после «паренья» ее веником на роднике, приказывает девушке забраться на дерево и стреляет в нее из маленького лука, сделанного из ольхи (SKVR, VII, 5, 4771, Juuka, 1910).

По старым, еще средневековым материалам известно, что скандинавские нойды могли летать на большие расстояния в виде огненного шара. И здесь стоит обратить внимание на этимологию, так как современный этимологический словарь финского языка (а у финнов и карел в этом отношении понятия идентичны) дает только одну основную этимологию слова «лемпи». Лемпи исторически происходит от понятия «огонь». Второе значение слова лемпи — «соединять», «сжимать вместе»².

«Огненная» природа лемпи подтверждается и приведенными выше примерами, многие из которых связаны с использованием печи, огня и дыма. Следует заметить, что сама баня, особенно по-черному, в которой происходит паренье при поднятии лемпи — это, кроме воды, те же огонь и дым. Поэтому существенно, какими дровами она топится, что оговаривается отдельно. Для поднятия лемпи используются «громовые» дрова — из дерева, расщепленного молнией (опять же огонь и небесная природа явления), или дрова для этой цели (в других случаях веник) должны быть ольховыми. Ольха же (вероятно, благодаря своему красному оттенку) часто ассоциируется с кровью и душой (ср. здесь также красного цве-

та нити, используемые для перевязывания веника). Когда же следует «свалить», «опрокинуть» лемпи, то, по логике имитативной магии, используются дрова из сваленных ветром деревьев.

Что же касается полета, то мы неоднократно видели, как волосы девушки посредством огня превращались в дым и разносились при помощи ветра и движения воздуха. Само значение слова «развеваться», когда лемпи, развеваясь, летит по свету над церквями и городами, свидетельствует об этом. В карельских заговорах часто встречается и сравнение лемпи с птицами. Таким образом, огонь и полет здесь снова (как в способе передвижения лопарских нойд) соединяются воедино.

Надо думать, что лемпи как понятие любви в современном понимании романтического чувства вовсе не так понималась ранее. Любовь и сегодня может быть источником горя, помешательства и чисто физической боли. Эта сторона чувства, скорее всего, и способствовала тому, что лемпи воспринималась, прежде всего, как физическая тяга, влечение, то есть некая физиологическая сила, имеющая и свою мифологическую основу, своего духа.

При этом не следует считать (как считают многие информаторы и собиратели), что лемпи — исключительно женское явление. Выше мы видели и нейтральные тексты *lemmennosto*, применимые к любому полу. «Лемпи, как выясняется, может быть *sorgettu*, то есть «свалена», принижена не только у женщин, но и у мужчин. И. Исакова из д. Софпорог Лоухского района рассказывает: «В бане парили — поднимали лемпи — на Виеристян кески (зимние Святки), да на Ивана и Петра. Девуц бабки-еретницы (колдуньи) парили, а парням лемпи патьвашки (свадебный чин — колдун на свадьбе) поднимали. Воду для поднятия лемпи у парней надо было приносить из глухой ламбы (без втекающих или вытекающих из нее ручьев и рек); патьвашки ходили за водой сами. У нас говорили — (*lempi*) *pinosta otettih* “(лемпи) из поленницы сняли” (т. е. расколдовали)»³. На Иванов день в д. Ламби-сельга Сямозерской волости «ночью шли огонь жечь. Пойдут на высокую гору, сделают огонь, большой-большой костер, потом через него прыгают, девушки и парни лемби поднимают»⁴. В литературе имеются описания поднятия лемпи у эстонцев, когда девушек в бане хлещут лисьим хвостом, тогда как парней — еловым веником до крови. Известны собранные в Суоярви, Суйстамо и приходах Северной Карелии специальные тексты так называемых «мужских слов» или поднятия лемпи для мужчин (*SKVR*, VII, 5, 4798—4804).

Относительно времени совершения обряда выше были названы зимние и летние Святки, то есть сакральное время, связанное с календарным переходом и отсутствием у человека духа-охранителя, которого следовало сотворить вновь путем гаданий и других магических действий. Но наиболее ярко обряды поднятия лемпи актуализуются в начале лета — периода цветения трав и буйного роста растительности. Формула «вот сейчас, в Иванову ночь, в промежутке малого Петра» звучит в десятках заговоров из Приладожской и Северной Карелии, где «промежуток Петра» — летние Святки. Одним из основных ритуальных атрибутов поднятия лемпи был специальный березовый ивановский веник, *lempivasta*

(«веник лемпи»), в который дополнительно могли входить полевые цветы, иванчай, тимopheевка, можжевельник, осино́вые или ольховые ветки, колосья цветущей ржи и т. д. Иногда веник целиком состоит из ольховых или даже рябиновых веток (SKVR, VII, 5, 4713, 4793). Причем, по некоторым сведениям из Сямозера, «все веники, которыми девушки парились в течение года, собирают в Иванову ночь, сжигают их на росстанях и прыгают через огонь»⁵. Также и в Иломанси «веник лемпи» после паренья относили в ивановский костер (4766). Огонь и лемпи, таким образом, в процессе ритуала вновь объединяются. Помимо прыганья через огонь и пролезания сквозь расщепленное дерево, что можно (по аналогии с подобными обрядами других народов) считать обрядом перехода в иную ипостась, тому же служат очистительные свойства специальным образом добытой воды и растительности с идеей оплодотворяющей жизненной силы. Связь с растительностью и лесом проявлялась не только через особый веник, но и через муравейники, в который кладутся ленты, а также мыло и вода в бутылке (которыми затем умываются). С муравьями и муравейниками (в некоторых случаях береза, из которой делается ивановский веник, должна расти в муравейнике) очень много связано также в лечебной магии. Муравьи в ритуальных действиях, похоже, выступают как некая эманация души леса, также они связаны с понятием *maahinen*, то есть духами земли.

В свое время мной было высказано предположение⁶, что лемпи — это некая эманация души (или одной из душ), жизненной силы человека в период его полового созревания и особого периода, связанного с актуализацией сексуальной энергии, с ее первым приобретением. Поэтому обряды поднятия лемпи, вероятнее всего, имеют отношение к возрастной инициации⁷. Переходный период инициации характерен, как известно, тем, что у человека отсутствует дух-охранитель и он становится уязвим для воздействия со стороны. У карел такими периодами для молодоженов являются шесть недель после свадьбы, для роженицы первые шесть недель после рождения ребенка, для близких родственников умершего шесть недель после его смерти, а также для всей общины переходный период зимних и летних Святков. Поведение людей в такие переходные периоды, помимо оберегающих действий, направлено на восстановление статуса — получение или создание нового духа-охранителя, сотворение новой жизненной силы. Поднятие лемпи сопоставимо как раз с подобными магическими приемами. Действия над волосами, наиболее часто связываемые с жизненной силой и местоположением духа-охранителя (а в присушках могут быть задействованы также пот и кровь), подтверждают это. На это указывают и случаи отождествления лемпи с шерстью (лемпи как развевающаяся лисья шуба, как грива лошади или описание лемпи «в трех орлиных перьях, в шести петушиных перьях, в семи рыбьих чешуях»). Также такие понятия, как дым и пар, имеют непосредственное отношение к описанию всякого рода призраков, связанных с душой. Вышедшая, например, на кладбище из человеческого тела душа, по поверьям, имеет вид колышущегося тумана или дыма. Эти теоретические посылы подтверждаются и текстами заговоров из При-

ладожской и финляндской Северной Карелии, в которых лемпи оказывается синонимом личной силы духа-хранителя (или духа-хозяина) человека: Nouse, lempeni, levosta, haon alta haltiani... nouse, lempi, liehumah, kekäleinä keikkumah! Вставай, моя лемпи, пробуждайся, / дух-хозяин из-под коряги (валежины)... вставай, лемпи, развевайся, углями колыхайся! (SKVR, VII, 5, 4615, Суйстамо, Европеус, 1846) или «Пусть лемпи развевается, дух-хозяин летит!» и «Вставай, сила моя из скалы, дух-хозяин из-под коряги (валежины)!» (4621). «Дам я лемпи развеваться, духу-хозяину лететь (мчаться)!» (4622). «Вставай, сила моя из щели, дух-хозяин из-под валежины... сила моя крепка как камень, волос жесткий как железо...» (4697 — данному тексту из Липери практически идентичны строки из заговоров № 4682, 4737 и 4751 из Китее, Тууповаары и Иломанси).

С понятием lempi (lempi в южно-карельских говорах) некоторые исследователи связывают представление о духе Lempo — Lemboi — Lemmes, известном финнам, карелам, эстонцам, а также олонекским, архангельским и вологодским говорам в значении «черт», «нечистый дух». Словарь Куликовского дает нам следующий ряд форм этого слова: «Лёмба (Колодозеро), лёмбаи (Повенецкий, Петрозаводский, Лодейнопольский у.), лёмбой (Петрозаводский, Олонецкий, Повенецкий у.) — низший род нечистой силы, дьявол. Лёмбой тебя возьми! Лёмбой бы тебя взял (ругательства)»⁸. Е. В. Барсов в Заонежье зафиксировал лёмбой в значении «леший», также он сообщает о лёмбох — баенниках и водяных⁹. Толковый словарь Даля дает на лёмбой следующее значение: «муж., арх. — онежское (самоедское?) бранное, вроде черта, беса. Кой лёмбой ты там делал? Лёмбои, нечистая сила, черти; им подневольны заклятые, с ними выдаются клохтуны или ерестуны, дети, проклятые родителями»¹⁰. Надо сказать, что Барсов говорит о лёмбох именно как о живущих в лесу духах, к которым попадают проклятые родителями дети. Примерно такую же картину, как у Куликовского, дают нам и другие диалектные и этимологические словари русского языка. Однако интересно, что Лемпо в некоторых карельских рунах выступает синонимом слова Хииси, то есть духа леса, также «превращенного» христианскими проповедниками в «нечистую силу». Хииси, по языковым реконструкциям, в конечном итоге оказывается названием священной языческой рощи, в которой проводились жертвоприношения у финнов¹¹. Вероятно, то же касается и названий lemmen lehto («роща лемпи») и lemmen lähe («родник лемпи»), связанных с почитанием отдельных рощ и источников¹².

Таким образом, Лемпо или Лёмбой — один из природных духов, по некоторым сведениям связанный с лесом и жертвенным местом. Однако при чем же здесь лемпи? Дело в том, что в некоторых заговорах на месте лемпи фигурирует Лемпо, как, например, в записанном в Каави (на границе провинций Саво и Северная Карелия) в 1910 г.: «Вставай, Лемпо, поднимайся, слава возвышайся...» (SKVR VI, 2, 6105). По некоторым сведениям, когда жена была неверной мужу, то из нее изгоняли «лишнюю» лемпи, которая в таком случае превращалась в Лемпо (там же, 6133). О связи Лемпо и лемпи говорит нам и текст записанного в 1838 г. Лённротом в Иломанси заговора на поднятие лемпи, где заговори-

вающий вопрошает: «Здесь ли Лемпо заполучит лемпи, черт славу сохранит?» (SKVR, VII, 5, 4745). Так же и этимологический словарь финского языка в словарной статье о Лемпо — Лембое, отмечая некоторые редкие значения типа *lemboinneula* (букв. «игла Лембоя». — А. К.) — «какой-то жук» в словнике 1644 г. и общераспространенные «нечистая сила» и «черт», возвращает нас на исходную позицию: этимологически у слова *lemboi*, «вероятно, та же основа, обозначающая “огонь”, как и в случае с лемпи»¹³. Далее идет ссылка на водский термин *lemmüz ‘para, kratti’* — появляющаяся в виде огня или молнии, насылаемая колдуном его личная сила, могущая украсть, например, молоко у коровы. Во многих быличках в этой силе персонифицируется сам колдун.

Использованный здесь сравнительный материал из Северной и Приладожской Карелии (всего 270 заговоров) уже в силу своего значительно большего объема дополняет и высвечивает многие редкие сюжеты из Беломорской Карелии. Это, прежде всего, касается «космических» мотивов и мотивов «происхождения» духа лемпи, его природной составляющей. Прежде всего, стоит упомянуть часто встречающуюся заклинательную формулу «луной светить, звездами сиять» — так говорят о поднимаемой лемпи. Лемпи попадает в один ряд со светилами: «Эй, лемпи, просыпайся, лемпи, иди, лемпи, на горку, поднимайся на луну смотреть, солнцем любоваться! Луна встала, солнце встало, ты еще не поднялась» (SKVR, VII, 5, 4688, Китее, 1897). Особо популярен мотив умывания водой из «родника лемпи», который иногда превращается в космический объект: «Где девица вымоется?.. Высоко в небе, выше луны, ниже солнца, на плечах Большой Медведицы» (4609, Импилахти, 1847). В заговорах обращаются к Иисусу: «...принеси чашку с бока луны, черпак возьми у солнца под мышкой, которым бы воду принесли из бурлящего ключа, из колышущегося родника» (4697, Липери — Иломантси) или к Деве Марии, которую заклинают поднять лемпи девушки «из-под земли, из змеиного гнезда, из кукушкиной щели», а потом: «...поднимись по кругу луны, принеси золота луны, серебра солнца, возьми чашку с бока луны, черпак у солнца под мышкой, которым воды принесут из бурлящего ключа, иордани бегущей» (4746, Иломантси, 1838). Заклинают Деву Марию принести чашу из Туонелы (мира мертвых): «Матушка Дева Мария, любимая мать милостивая, лети золотой кукушкой, серебристым голубем, принеси чарку из Туонелы, черпак из подмышки солнца» (4642, Корписелькя, 1884), а также просят Деву Марию принести бутылку воды, вымывшись которой, девушка «теперь идет как луна, шагает как солнце, звезды на груди рассыпает, Большую Медведицу кладет на плечи» (4735, Тууповаара, 1885). Поднимающуюся из родника лемпи просят: «Вырасти золотые брови, серебряные волосы, (чтобы) больше луны светили, больше солнца сияли, сквозь всю землю-землицу, через девять оконцев!» (4607, Сортавала, 1884). Еще одна магическая формула отсылает нас к Христу, так как воду для поднятия лемпи, по текстам из Суоярви, Корписелькя, Иломантси и Импилахти, следует брать «из Иордана, из водоворота святой реки, где Христос крестился, вся земля купалась» (4663, 46467, ср. 4612, 4635, 4657 и т. д.). В заговорах *lemmennosto* появляются и

известные в других рунах мотивы возжигания огня: «Высек огонь небесный Укко, сверкнул Вайнямейнен тремя перьями орла, пестрой змеей (трутом. — А. К.) он сжег колени у парней, рассек грудь у дочерей» (4607, Сортавала, 1884). Здесь небесный огонь (молния) выступает как синоним лемпи, которая, таким образом, связывается с верховными небесными силами, подчеркивая ее сверхъестественную природу.

Однако, помимо своего происхождения от огня, лемпи, как мы уже видели, встает (или ее заговаривают встать) из воды: «Вставай, лемпи, из родника, тонкий подол из ключа...» (4623, Суйстамо; 4735, Тууповаара), «Вставай, лемпи, из ключа, тонкий подол из родника, красный чулок изнутри болота...» (4793, Пиелисярви, ср. также 4684, Китее). В Суоярви же обращались прямо к водяным хозяевам: «Водная хозяйка, водный хозяин, все водяные хозяева, вставай, дева, из ямы, тонкий подол из родника...» (4662). В Корписельке говорили: «Вставай, лемпи, из ямы, вставай, лемпи, из болота...» (4636) или даже так: «Вставай, лемпи, из родника, черт (сатана), из глины...» (4658, Суоярви).

Наряду с этим известны тексты, свидетельствующие о связи лемпи с растительностью. В Импилахти З. Сирелиус записал в 1847 г. заговор, в котором есть такие строки: «Вставай, лемпи, развевайся, вставай, слава, вместе с листом качайся, вместе с травой расти» (4609). В другом заговоре из Импилахти говорится: «Вставай, лемпи, из ольхи, через камни банной печи, через банный мох! (в стенах. — А. К.)» (4613). Вполне вероятно, что речь здесь идет об ольховом венике и о паренье в бане — наиболее распространенном способе поднятия лемпи. В поисках лемпи могли заглянуть и в рощу, где ее следовало искать в земле: «Найди лемпи в роще, под землей дремлющую», — записал в Финской Карелии Фредрик Полен в 1847 г. (4669). Выше мы уже видели, что лемпи (духа-хозяина) поднимают из-под коряги или валежины. Итак, «происхождение» лемпи может быть различным и не связано с какой-либо одной стихией. Космические объекты, божества, огонь и дым, воздух, вода, земля, растительность — все эти стихии, явления природы и их ипостаси так или иначе связаны с лемпи. Отсюда следует вывод, что лемпи, по материалам заговоров и связанных с ними магических действий, имеет универсальную природу, что более характерно для представлений о духах-охранителях человека и его жизненной силы, актуализирующихся в определенный переходный период.

Примечания

¹ В предыдущем томе IV, 1 опубликовано еще 822 лечебных заговора.

² SSA — Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja. 2, L—P. Päätoimittaja Ulla-Maija Kulonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. Helsinki, 1995, S. 62.

³ Фонограммархив ИЯЛИ, 2713/9.

⁴ Там же, 3264/1.

⁵ Конкка А., Огнева О. Праздники и будни. Карельский народный календарь. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. С. 152.

⁶ Конкка А. П. Viändöi — время летнего «поворота» в календарной обрядности карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 44.

⁷ Свадьба заканчивает период беспокойства за свою лемпи, ведь в ходе нее невеста меняет статус с девицы на замужнюю женщину. Тогда же происходит прощание с «девичьей волей», которая в виде предмета (елочка, лента, венок и т. д.), а также словесно (в причитании) отдается подруге или младшей сестре невесты. «Девичья воля», так же как и лемпи, имеет непосредственное отношение к волосам и растительности в широком смысле или выступает в образе птицы.

⁸ Куликовский Г. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898. С. 49.

⁹ Барсов Е. В. Северные сказания о лембоях и удельниках // Изв. Общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этнографического отдела. 1874. Т. 13, кн. 3, вып. 1. С. 88—90.

¹⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. И—О. М., 1955. С. 247.

¹¹ Turunen, A. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö. [Joensuu], 1981. S. 49—50.

¹² Там же, С. 175.

¹³ Suomen sanojen alkuperä, S. 62—63.

СЯМОЗЕРСКАЯ СВАДЬБА

(Ранее опубликовано: История и культура Сямозерья. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. С. 254—291).

Описаний локальных вариантов традиционного свадебного обряда на карельском языке, к тому же записанных на магнитофонную ленту от одного человека (а не скомпилированных из множества рассказов) сохранилось немного. В этом отношении сямозерской традиции повезло — в 1969 г. в сборнике, составленном петрозаводскими лингвистами Григорием Макаровым и Владимиром Ряговым «Образцы карельской речи. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка» был опубликован пространный текст (более 50 страниц с переводом) под названием «Старинная карельская свадьба»¹. Текст представляет собой расшифровку магнитофонной записи исследователя карельской свадебной обрядности Йоуко (Юго) Сурхаско, сделанной им в 1965 г. от известной сказительницы Анастасии Федоровны Никифоровой (1888—1971), родившейся на северной окраине Сямозерской волости в д. Эльмитозеро (El'midjärvi).

Публикуемый ниже текст — это сокращенный вариант перевода карельского оригинала, выполненного авторами упомянутого выше сборника, с некоторыми незначительными купюрами (касающимися, в основном, повторов), и выстроенного автором для облегчения его усвоения в том порядке, в котором отдельные элементы свадебного действа следовали друг за другом в реальной жизни. «Погрешности» живого рассказа Анастасии Никифоровой было легко устранить, так как он внутренне логичен и все его части связаны друг с другом отсылками самой рассказчицы. Текст представляет интерес еще и потому, что рассказ о свадьбе находится внутри более широкого «событийного поля», повествующего о жизни деревни и о взаимоотношениях внутри общины, праздничной культуре, о связях сямозерских карел с соседними суоярвскими (финскими) карелами и т. д., а также пересыпан мелкими подробностями быта. Таким образом, свадебный обряд не выделен как некая абстрактная единица, а предстает во многих своих взаимосвязях с другими формами традиционного уклада деревенского общества конца XIX — начала XX в.

В статье будут определены основные особенности южно-карельской свадьбы, нашедшие отражение в рассказе Никифоровой, а также особо выделены некоторые существенные ее черты, о которых не говорится в публикуемом тексте, но которые известны по другим, преимущественно более ранним источникам.

Проблемы изучения свадебного обряда. Ю. Ю. Сурхаско в статье, посвященной типологии карельской свадьбы, отмечал, что, несмотря на сходство основных обрядов и компонентов, «единого для всех карел канонического ритуала не существовало». Свадебная обрядность постепенно, по ходу движения с севера в южные районы Карелии (или, соответственно, наоборот), изменяется в

своих деталях, а частично и в структуре ритуала настолько, что можно говорить (по крайней мере, если брать крайние северные и южные районы) о разных типах свадьбы — северно-карельском и южно-карельском с находящимся между ними средне-карельским промежуточным типом с его трудноопределимыми границами².

Сложность определения географических границ бытования тех или иных явлений внутри свадебного обряда (связанная, в том числе, со слабой исследованностью ее локальных вариантов) не раз отмечалась Ю. Ю. Сурхаско: говоря о характерных для каждого типа свадьбы обрядовых элементах, он отмечал, что «границы бытования последних часто оказываются значительно шире зоны распространения самого типа»³. Примерная локализация некоторых признаков была отмечена на нескольких общих картах, некоторая часть сведений отразилась в виде отметок «сегозерский», «собственно карельский», «южный», «северный», «ливвиковский» и т. д. в таблицах, систематизирующих карельскую свадебную обрядность по ее составу и функциям и опубликованных в виде приложения к книге «Карельская свадебная обрядность»⁴.

Академик Матти Кууси выделял две основные особенности свадебного обряда. Это, с одной стороны, консервативность (общей схемы), а с другой — лабильность, т. е. подвижность и изменчивость, проявляющиеся в его деталях и элементах. Говоря о характере свадебных церемоний прибалтийско-финских народов, он, ссылаясь на исследования Леопольда Шредера, отмечал, что основная структура свадьбы как пространственно-временного континуума у множества как финно-угорских, так и индоевропейских народов едина. Прибытие сватов (часто вместе с женихом) в дом невесты; прощание с родительским домом, выраженное в плаче невесты; обычай разными способами выказывать нежелание невесты добровольно следовать за женихом; высшая точка — ритуал совместной трапезы; наиболее уязвимая часть — переезд свадебного поезда в дом жениха и встреча его, сопровождаемая различными обрядовыми действиями — эта ритуальная схема знакома множеству народов Евразии⁵.

Как у балтов, так и у прибалтийских финнов приезд жениха со свитой в дом невесты обставлялся демонстрацией сопротивления: закрывались ворота, ставились преграды и пр. Общим является также обряд изменения статуса невесты, символически закрепленный в манипуляциях с ее волосами и сменой головного убора⁶. Однако, как замечает Матти Кууси, при всей своей общей схожести, в свадебном обряде прибалтийских финнов имеется значительное количество изменчивых в плане их расположения в общей структуре ритуала обрядов. Они с определенной степенью устойчивости сопровождались причитаниями и свадебными песнями, в которых было множество сходных мотивов и поэтических клише. Тем не менее достаточно трудно даже на основе сведений из одного исторического или языкового ареала выстроить некую устоявшуюся модель обряда, не говоря уже о его вербальных компонентах⁷. Это утверждение близко вышеприведенным выводам Ю. Ю. Сурхаско относительно карельской свадьбы.

Действительно, схема, по которой род как коллектив проживающих на определенной территории родственников, браки внутри которого запрещены, отправляет своих уполномоченных (по некоторым сведениям, решение должно было быть коллегиальным) представителей — сватов в другой род, где они проводят переговоры (часто вербально оформлявшиеся как купля-продажа), оставляют залог, решают все имущественные вопросы и скрепляют договор, после чего в условленное время жених со своей свитой прибывает за невестой и отвозит к себе домой вместе с приданым (или оно привозится отдельно), представляется сходной для многих культур.

Однако на эту общую схему «свадебных перемещений» в пространстве, своеобразный «базис», наслаивается масса юридических, символических, религиозно-магических элементов и представлений, существующих в данной форме лишь на ограниченной территории⁸. Эти элементы могут представлять собой целые обрядовые действия, усложняющие и зачастую влияющие на весь ход свадебного ритуала, когда внутри «теоретической схемы» возникают новые эпизоды и новый, в сравнении с соседями, ход свадьбы. Соседним районом с устоявшимися, но отличающимися традициями может быть, к примеру, соседний куст деревень, сложившийся на основе бывшей родовой территории. Не меньшей вариативностью отличается и особо примечательная для внешнего наблюдателя музыкально-певческая сторона обряда, т. е. исполняемые на свадьбе фольклорные тексты и их музыкальное сопровождение. Диапазон ритуальных и ритуализованных фольклорных текстов был поистине широк: от эпических текстов и причитаний до частушек и юмористических припевок.

Неразрывность в традиционной культуре того, что называется рациональными и иррациональными представлениями о мире, особенно явственно видна на примере свадебной обрядности. Свадебный обряд — классический пример «обрядов перехода» (*rites de passage*), где основой является не пространственный код, а переход на уровне религиозного сознания, т. е. сопровождающие пространственный переход религиозные представления. Пространственные (смена локуса), социальные (смена статуса), религиозные (смена родовых духов-покровителей) аспекты перехода существовали в обряде в неразрывной связи друг с другом. Но и это только голая схема, ибо она на практике переплетается с целой «вязью» обычаев и представлений, способных перевернуть любое логическое построение. Помимо этого, свадебный обряд зачастую включал в себя элементы (или целые ритуальные действия) обряда инициации, касающиеся как жениха, так и невесты (чаще всего на севере они были связаны со свадебной баней).

В качестве иллюстрации вышесказанному можно привести многофункциональную роль даров на свадьбе, которые, помимо собственно хозяйственной функции, имели также магическую (дары-приношения духам родовой территории мужа) и социально-коммуникативную функции (дарами закреплялась связь между родами и семьями), причем каждая из них разделяется на несколько составляющих. К примеру, последняя функция имела также и психологический

аспект. Но под психологическим аспектом даров, сделанных представителями одного рода другому роду, имеется в виду не столько установление положительной психологической атмосферы, сколько древнее представление о воздействии самого дара, т. е. предмета, в котором находились частицы жизненной энергии дарящего, при помощи которой он имел определенную власть над одариваемым (отсюда стремление на дар ответить отдарком). Дары, которые традиционно были изготовлены самой невестой, помимо всего прочего, демонстрировали владение невестой приемами женских промыслов и являлись своего рода экзаменом на зрелость.

Особенности южно-карельской свадьбы. Финский антрополог Матти Сармела в Атласе финской духовной культуры на большей части прибалтийско-финской территории (Эстония, Ленинградская область, Финляндия и Карелия) выделяет четыре типа или исторических слоя свадебного ритуала: 1) обряды родового сообщества (Беломорская, Олонецкая, частью Приладожская и Северная финляндская Карелия), 2) обряды аграрной общины с элементами межродовой свадьбы (Ингерманландия, Южная финляндская Карелия и восточнофинская провинция Саво), 3) обряды староскандинавского родового сообщества (элементы их сохранились в Хяме и на Карельском перешейке), 4) обряды христианского аграрного сообщества (преимущественно на западных территориях определенного выше ареала). При этом первая форма брачных ритуалов существовала уже в раннем Средневековье, вторая развилась из первой в течение последующих столетий, третья распространилась в первых веках прошлого тысячелетия, а четвертая сложилась в основе своей только в XVIII — XIX вв.⁹

Южно-карельская свадьба конца XIX — начала XX в., уточняя широкомасштабную классификацию Сармела, занимает промежуточное положение между первым и вторым пунктами, склоняясь более ко второму. Несомненно, что во многих своих чертах южно-карельская свадьба обозначенного периода уже является ритуалом аграрной общины и близка, как это неоднократно отмечалось, севернорусской свадьбе, а в особенности (в силу этногенетических причин, т. е. этнической близости населения) свадьбе восточных районов бывшей Олонецкой губернии¹⁰.

Одним из главных структурных отличий северно-карельской свадьбы от южно-карельской является, по мнению того же Сурхаско, вирилокальность последней, когда наиболее существенные с точки зрения переходного обряда ритуальные действия переносятся в дом будущего мужа. Если окружение невесты в молодуху и надевание головного убора замужней женщины происходит у северных (архангельских или беломорских) карел, как правило, во время выводного стола в доме невесты, то у карел на всей территории Олонецкой губернии обряд совершался в доме жениха, что подтверждают и публикуемые ниже материалы.

Различалась северно-карельская и южно-карельская свадебная терминология, что объясняется как диалектными различиями в карельском языке, так и заимствованиями свадебной терминологии из русского языка у южных карел. Для

северно-карельской свадьбы была характерна ведущая и даже демонстративная роль колдуна «патьяшки», принимавшего участие во всех основных обрядах свадебного действа, начиная со сватовства.

Обычаи, связанные со сватовством, могли значительно отличаться в северных и южных районах Карелии. На севере «сговор» или «рукобיתье» могло происходить сразу при сватовстве, тогда как на юге для обряда рукобיתья (ливвиковое *lujuzet* — букв. «закрепление») назначался, по договоренности сторон, определенный день. Решающую роль на этой встрече родственников жениха и невесты играли экономические вопросы. На юге Карелии местами также существовал обычай подготовки сватовства, когда представитель рода жениха предварительно посещал дом невесты с целью выяснения вероятности положительного ответа «официальным» сватам.

У южных групп карел, в отличие от северных, Ю. Сурхаско отмечает существенную роль обряда церковного венчания, а также «сравнительно высокий удельный вес обрядовых действий, посвященных экономической стороне брака»¹². В рассказе Анастасии Никифоровой также достаточно много места уделено величине денежных залогов, упоминается и свойственный южно-карельскому варианту свадьбы осмотр хозяйства жениха.

Интересно, однако, что абсолютное количество денежных залогов, имеющих в описаниях сватовства в период с 1880 по 1920-е гг., не увеличилось (что, казалось бы, должно было происходить в период увеличения оборота денег при развитии капиталистических отношений¹³), а, наоборот, уменьшилось в Олонецкой Карелии с 80 до 70 %, а в Беломорской — с 65 до 45 %¹⁴.

Каждая карельская деревня имела свою брачно-праздничную территорию, которая зависела как от величины населенного пункта, так и от давности и интенсивности связей с окружающими поселениями. Население западных деревень Сямозерской волости, как, впрочем, и многих других пограничных поселений Карелии, до 1920-х гг. имело брачно-праздничные связи с приграничными пунктами на финляндской стороне¹⁵, что объясняется историческими связями внутри карельских племен по обе стороны границы, отсутствием языкового барьера и свободой передвижения. В рассказе о замужестве сестры Марфы Анастасия Никифорова замечает, что некоторые сямозерские девушки после знакомства на праздниках, куда прибывали из Финляндии суоярвские карелы, выходили замуж за границу, но случаев, когда бы суоярвские девушки выходили замуж в сямозерские деревни, она не помнит. Надо заметить, что на северно-карельских приграничных территориях привоз жены из Финляндии не был большой редкостью. Возможно, существенную роль здесь играла активно практиковавшаяся северными карелами разносная торговля в Финляндии (кстати, имевшая древнейшие корни и свои устоявшиеся традиции).

О ранних формах бракосочетания. В связи с выходом замуж в суоярвские деревни сямозерских девушек Никифоровой упоминаются браки «уходом». Следует заметить, что, помимо общераспространенного к началу XX в. договорного бра-

ка со сватовством, существовали еще формы брака «уходом» («уводом»), причем «уводили», как правило, публично, например, из беседной избы (кар. *uralla* — «на ура», *paolla* — «убегом», *yssälä* — «в охапке», сямоз. *huprämääl* — букв. «скачком») и браки на праздниках — усеченный вариант обряда, проводящийся за один день без присутствия родителей¹⁶.

Родовой характер деревенских праздников в прошлом и существование института праздничных браков (ср. кар. *ad'vo* — приуроченный к большим праздникам обычай гостьбы девушек на выданье в других деревнях у родственников по материнской линии, где они, как, например, у сегозерских карел, могли выйти замуж по собственной воле¹⁷) означали на практике, что в году существовали периоды, когда в нескольких поселениях определенной родовой территории собирались представители двух или нескольких родов, связанных брачными узами, т. е. тех родов, которые обменивались брачующимися. При этом формы брака, которые культивировались, могли значительно отличаться от договорного брака. К тому же тенденции к усложнению и растягиванию свадебного обряда во времени, судя по всему, особенно явно стали проявляться на последних этапах его существования (в том числе в связи с усилением обычаев и представлений, свойственных, по Сармела, аграрным сообществам).

В данном контексте следует обратить внимание на некоторые древние формы сватовства (*tuppijuhlat*), имевшие распространение, по некоторым данным, еще в начале XIX столетия на широких территориях от Карельского перешейка и Приладожской Карелии до финляндской провинции Кайнуу на севере (отголоски обычаев известны и в приграничных волостях Архангельской Карелии). Интересно то, что наибольшая интенсивность полученных сведений приходится на Карельский перешеек и Северо-западное Приладожье, т. е. центр племенной территории раннесредневековой Корелы. Суть обряда сватовства состояла в том, что на больших церковных праздниках (более всего упоминается конец августа) в центрах приходов в церкви или около нее собирались девушки, желающие выйти замуж. На поясе у них были пустые ножны (*tuppi*), в которые парни могли вставить собственный нож. Это означало, что предложение сделано. При девушке в качестве свидетеля и представителя рода присутствовала ее старшая родственница, осуществлявшая контроль за соблюдением традиции¹⁸. Несмотря на то что данный обряд играл в своей завершающей стадии развития лишь роль предварительного сватовства, после которого происходила собственно свадьба, он мог в прошлом быть самостоятельной формой бракосочетания на межродовых (фратриальных) праздниках, одной из функций которых был поиск брачных партнеров и проведение свадеб.

И. К. Инха, путешествовавший по следам Элиаса Лённрота по Беломорской Карелии в конце XIX в., назвал местные деревенские праздники «ярмаркой невест». Это определение хорошо иллюстрирует и обычай «сватовства с ножнами», описанный выше. Активная роль девушек в этом старинном обряде вполне соотносима со значительной самостоятельностью, которую имели карельские девуш-

ки в выборе жениха еще в начале XX в., несмотря на сильное воздействие, особенно в Олонецкой Карелии, «экономической стороны брака». Это отражено и в рассказе А. Никифоровой. Данный факт есть, по мнению исследователей, следствие допатриархального равноправия, относительной хозяйственной и юридической самостоятельности женщины в карельской семье, что в какой-то степени прослеживается и на северо-русском материале.

Ю. Ю. Сурхаско на основании ряда фактов приходит к выводу, что на карельском материале можно говорить о наличии пережитков «более древнего свадебного ритуала, в котором сватовство и собственно свадебные обряды, вероятно, составляли единый и неразрывный обрядовый цикл»¹⁹. С учетом специфических форм праздничного брака, где в связи с недостатком времени могли присутствовать лишь некоторые, основные (или знаковые) с точки зрения данной локальной традиции элементы обряда (например, в день праздника: сватовство, расплетение косы и причитывание или в случае «ухода» с беседной избы: сватовство в форме протягивания девушке уголка платка, зажигание соломы вдоль дороги, крики «ура»), роль обряда сватовства относительно других элементов структуры свадебного ритуала значительно возрастает, причем возникает тот самый «единый и неразрывный обрядовый цикл». Все это говорит о важности исследования форм сватовства.

Сватовство. По материалам Атласа финской духовной культуры, статистика состава сватов в Олонецкой Карелии была следующей: в 59 % из имеющихся описаний *главным сватом* выступал старший родственник жениха, например, дядя или отец; в 30 % случаев главный сват не был родственником жениха; в 6 % случаев это был специально приглашенный знахарь и в 5 % случаев — родственница или крестная мать жениха (для сравнения соответствующие цифры по Беломорской Карелии: 32 %, 18 %, 37 %, 13 %²⁰).

Алекси Коскинен из д. Прокколя Сямозерской волости прислал в Фольклорный архив Общества Финской Литературы следующее описание сватовства, относящееся к началу XX в.: сватать ездили в зимний мясоед (от Рождества до Масленицы), в составе сватов должен был быть старший родственник жениха, иначе могли не пустить в дом. Если сватов было три человека, то прибывали на одной лошади, а если пять человек, то отправлялись сватать на двух лошадях. Двигались под звон бубенцов и колокольчиков на дуге. Приезжали вечером в темноте и, зайдя в дом, говорили стандартную фразу: «Раньше приходили просто так, а сейчас пришли сватами». Если хозяйка скажет: «Коли пришли, то раздевайтесь», то это означает, что хозяйка готова вести дальнейшие переговоры, но если скажут, что «У нас некого пока сватать», то это означает отказ. В первом случае, как пишет Коскинен, вскоре ставят самовар и начинают стучать скалка, т. е. готовятся печь пряженые пироги. Когда поедят и попьют чаю, хозяйка вытирает стол и стелит на него чистую скатерть. Старший сват кладет деньги на стол, причем раскладывает бумажные деньги по всему столу так, что иногда весь стол бывает покрыт ассигнациями. Если у хозяев есть намерение выдать дочь, то хозяин или хозяйка после

этого вместе со сватом считают деньги. Хозяин забирает деньги, невеста с родственниками отправляется на думу, а сваты уезжают. Обычно на размышление дается 5—6 дней, в течение которых следует вернуть залог, если ответ будет отрицательным (SKS, ТК 46, № 41)²⁰.

Время сватовства. Практически все основные элементы данного рассказа так или иначе отражены в приводимом ниже повествовании А. Никифоровой. Относительно времени сватовства следует заметить, что суоярвские карелы (из д. Рихтаваара в 17 км от российской границы) приехали сватать сестру Никифоровой Марфу на Семенов день, т. е. 1 сентября по старому стилю, что соответствовало старой традиции просватания на рубеже лета и осени в Приладожье (см. выше). Данный факт не означает, что все свадьбы в Приладожской Карелии игрались осенью, большая часть их была все же зимой, но они свободнее распределялись по году, нежели в Олонецкой Карелии (ср. на севере, в западной части Беломорской Карелии свадьбы гораздо чаще игрались летом). Свои же, олонецкие женихи могли отправиться сватать, судя по рассказу А. Никифоровой, в последние дни рождественского поста. Первые сваты появились еще накануне Рождества, вторые — непосредственно после него. Интересно, что тенденция сватать невест непосредственно в начале зимних Святков наблюдалась и в других районах Карелии, в частности на северо-западе, в Аконлакше Кондожской волости²¹. Отметим одно — независимо от того, проходили ли свадьбы зимой или летом, их стремились приурочить к праздникам или праздничным периодам, из которых основными можно назвать летние праздники (июль-август по новому стилю) и зимний мясоед, что генетически связано с двумя типами хозяйства — промысловым и аграрным.

Анастасия Никифорова называет свою свадьбу длинной, от сватовства до венчания прошло более трех недель. Общая же продолжительность свадеб, по сведениям, опубликованным в Атласе финской духовной культуры по всей Карелии (90 % случаев, период до 1920-х гг.), была не более 1—3 дней²². В любом случае, времени на сватовство и свадьбу было в зимний мясоед достаточно. По окончании же Масляной недели можно было подводить итоги. Время, определенное свадьбам в аграрном сообществе, прошло. «Сватов если не было у какой девки (на выданье), то по деревне везут бочки... где белье кипятили холщовое в золе. Вот эту бочку — *biukku* называли по-карельски — поставят на саночки и около каждого дома останавливаются, где девка живет, но если сваты были — не свалят, дальше поедут... А тут девка — да сватов не было, и бочку эту свалят тут и оставят у крыльца. И поставят палку и вот с сетки из бересты плетенную (берестяной поплавок), *käbu* называлось. Вот сюда завяжут кябю и сюда (на оба конца палки), это значит как насмешка. И положат поперек у крыльца» (Ухова Марина Егоровна, род. в с. Сямозеро в 1917 г., зап. Ковыршина Ю. И., Логинов К. К. в 2001 г.). Отметим, что действия, воспринимаемые как насмешка над человеком, не сумевшим выполнить некое установление, или «уложиться» в регламентированные общинной традицией сроки, или ведущим себя против общепринятых правил, изначально были связаны с оберегом от природных сил или, например, духов предков, осуществлявших контроль за соблюдением

норм социального поведения. Супранормальные силы могли быть спровоцированы «антисоциальным» поведением и соответственно могли стать опасными для данного сообщества. В подобных охранительных обрядах обычно были задействованы апотропеи, имеющие отвращающие свойства (например, связанные с огнем: зола, пепел, сажа, смола, дым и т. д.).

Первые сваты из суоярвского прихода к старшей сестре А. Никифоровой Марфе прибыли в количестве пяти человек, следующие из Руочарви уже к самой Анастасии в количестве трех (а потом и девяти). Все сваты были мужского пола. Те же магические цифры три и пять обнаруживаются и в тексте А. Коскинена. Заметим, что нечетное количество действующих лиц — prerogative обрядности зимних Святков. В плане сравнительного анализа семейных и календарных обрядов данный факт очень интересен и представляется одним из системообразующих элементов для построения этого анализа.

Формулы-иносказания. Словесная формула «Прежде ходили простыми гостями, теперь пришли большими гостями (сватами)» известна с некоторыми модификациями на всей территории Карелии²³. В «Старых рунах финского народа» (SKVR) имеется несколько коротких описаний сватовства из соседних с Сямозерской волостью районов расселения приладожских карел, относящихся к последним десятилетиям XIX в. В вариантах из Суйстамо (см. карту 1 на с. 300), Салми и Суоярви (они практически идентичны) рассказывается, что «молодой человек выбирает себе двух сватов (kozusmies) и они едут с колокольчиками (на дуге) в дом девушки. Дело объявляется следующими словами: «Ennen käimmö muikse vierahiks, nygöin sulhaziks» — «Раньше приходили просто гостями, а теперь — сватами (женихами)». Со стороны девушки отвечают: «Anna Jumal niidy kuulla, elä hallavuozie» — «Дай Бог нам такое слышать, не дай (Бог слышать) о заморозках (неурожайных годах)». После этого следовало приглашение в стихах с подробной «инструкцией» для гостей:

Tuba teht' on miesten tulla,	Изба сделана для мужчин («мужчинам заходить»),
Tallji on hevostu taluo,	Конюшня для лошадей («лошадей ставить»),
Soppi laittu sormikkahil,	Запечек сделан для перчаток,
Kirstut kindahie pideä,	Сундуки — рукавицы хранить,
Vaarnat vägi-vaattehil.	Колки (деревянные гвозди) — для большой одежды.

(SKVR VII, 2)²⁴

Интересно отметить, что формула «Раньше приходили просто гостями, а теперь — сватами» встречается в двух вариантах свадебных песен из Суоярви, которые пелись во время свадебной бани жениха (перед отправлением сватать девушку — там же, № 2813 и 2814).

В Приладожье существовали и другие варианты обмена стихотворными словесными формулами. В описании сватовства из Суйстамо (там же, № 2826) говорится, что старший сват, войдя в дом, просится на ночлег (ср. в Беломорской Карелии: сват обычно просит девушку принести воды²⁵). Между сватом и хозяином

происходит диалог, в котором сват представляется охотником, причем объектом охоты является водоплавающая птица: «Есть *ortsha* у берущего, / *rihva* у ищущего добычу, / которой убью в пороге курочку, / в стремнине сильную птицу — / если только добыча не испорчена...» и т. д. Непереведенные слова близки по огласовке понятиям, означающим охотничье вооружение.

По приезде сватов у олонекских карел девушка, как правило, уходила в боковушку, горницу или чулан, после чего родственник или сосед выводил по требованию гостей невесту в избу и объявлял: «Вот вам красная как лиса, белая как заяц, черная как волк, сладкая как мед. Сможете подстрелить — ваша, не сможете — наша». — «Сможем подстрелить», — отвечали сваты²⁶. В нашем описании этот эпизод также присутствует: «Привел (меня провожатый) под воронец: «Вот вам рыжая лиса, сумеете подстрелить — ваша, не сумеете — наша». Сваты встали: «Подстрелим эту рыжую лису, подстрелим, подстрелим!». Я подала руку, поздоровалась», — рассказывает А. Никифорова.

Охотничья (или «животная») тема присутствует и в описании сватовства из финляндской Северной Карелии (приход Иломанси). Там приводящий сватам невесту родственник произносит:

Meän on näätä näytetty,
Kuuritsa kuletettu.
Oletko jalalta riski,
Vai olet rahalta rikas,
Vai olet kieleltä vesselä?

Мы (свою) куницу показали,
Курицу привели.
Быстр («силен») ли ты ногами,
Или ты богат деньгами,
Или языком умеешь веселить?

Puhemies: Главный сват отвечает:

Repohan on jalalta riski,
Lintu kieleltä vesselä,
Ja kruunu rahasta rikas.

Лисица ведь быстра («сильна») ногами,
Птица на язык весела,
А казна деньгами богата.

«Потом их поят и кормят. Невеста расстилает платок, жених кладет деньги. Мать или отец берут залог, завернут (его) в платок. Потом идут на думу, залог возьмут, потом обратно отдадут (если откажут). Сваты уезжают» (SKVR VII, 2: 2832). Помимо зооморфной тематики и диалоговой формы ритуального текста, здесь примечательно то, что сват, судя по форме ответа, разгадывает загадки, т. е. производит действия, которые имеют широкие параллели в свадебном фольклоре многих народов, в том числе и в карельских эпических песнях.

Антрополог Матти Сармела, редактор цитируемого Атласа финской духовной культуры, считает, что карельские «песенные свадьбы» (особенно по структуре и составу свадебных песен, их диалогической форме и прочих особенностях их функционирования внутри обряда) соотносятся с обрядами медвежьих охотничьих ритуалов. Часть песен, связанная с аграрным хозяйством и патриархальной большой семьей, имеет много общего с репертуаром свадебных песен прибалтийских народов и северных русских. Но в свадебном фольклоре несомненно имеют-

ся разновременные исторические напластования. В песнях промыслового периода «добывание жены» описывается как охота, жених выступает в виде охотника и многие речевые обороты взяты из мира промысловика²⁷.

Э. С. Киуру, изучая архаические формы матрилокального брака, многочисленные следы которого, по мнению исследователя, можно обнаружить в карельском эпосе, проводит анализ двух иносказаний главного эпического героя Вяйнямёйнена, касающихся его сватовства к деде Похьёлы. Отправившись свататься, он, отвечая на вопросы сестры Илмаринена, сообщает ей, что едет 1) добывать *лосося* (тайменя) или *сига* и 2) охотиться на *гусей* или *лебедей*²⁸. Таким образом, в устах эпического героя невеста отождествляется с «благородными» видами рыб или водоплавающей птицей.

В карельских свадебных песнях калевальской метрики невеста сравнивается с *уткой* (*alli* — морянка, *tavi* — чирок, *sotka* — нырок, *sinisorsa* — кряква или просто *sorsa* — утка), *гусем* (*hanhi*), *гусем-лебедом* (*laklo* — без четкого определения), *овсянкой* (*sirkku*), *курицей* (*kana*, ср. *kanamarjan kaunehus* — «красота курочки-ягодки»), *лисой* (*kesä reponi* — «летняя лиса», *ruskie reponi* — «красная лиса») ²⁹.

В карельских причитаниях зафиксированы следующие метафорические замены терминов «невеста» и «девичья воля», связанные с животным миром: *утка*, утка-морянка, утка-нырок, *гусь*, *жаворонок*, *лесная птица* (без определения рода), *курица*, *сиг*, *выдра*³⁰.

На этом фоне несколько особняком стоит широко используемое сравнение невесты с курицей. Во-первых, в рассматриваемом ряду диких животных это единственная *домашняя* птица, во-вторых, куроводство у карел было в XIX в. известно только на юге Олонецкой губернии. Впрочем, здесь речь идет о фольклоре. Тем не менее, возможно предположить, что слово *kana* изначально использовалось как обозначение класса или вида куриных (*kanarotu*) и было частью сложного слова, как например, *kanatedri* «тетерка»³¹, ср. в современном финском языке: *metsäkanat* — «тетеревиные». Словарь карельского языка под редакцией П. Виртаранта — Р. Копонен дает вторым значением слова *kana* — «белая куропатка» (ср. *metsäkana*, с тем же значением — букв. «лесная курица»).

Сравнения девушки-невесты с лисой, курицей, лесной или водоплавающей птицей, выдрой или рыбой являют собой мифологемы «животного кода», связанного, с одной стороны, с табуированием термина «невеста» (в связи с особой опасностью переходного времени), как и табуированием самого действия, т. е. сватовства (жених — охотник или рыбак, невеста — его добыча), с другой же, возможно, восходят к обрядам инициации, когда инициируемые в переходный период «временной смерти», по верованиям первобытных племен, теряли человеческое обличье и, по некоторым данным, уподоблялись тотемным животным³². Ближайшим типологически сходным ритуальным действием является календарное ряжение животными.

В переходном обряде, каковым является и свадьба, актуализируется и активируется круг понятий, связанный с субстанцией человеческой души. Ипостаси ее, выраженные как в предметных, так и в вербальных ритуальных символах буквально заполняют собой весь пространственно-временной континуум свадебного обряда.



Публичность сватовства. Следует отметить одну особенность сватовства, которая лишь вскользь была упомянута в тексте А. Никифоровой, но лишней раз напоминает нам о том, что сватовство — это уже начавшаяся свадьба. Эта особенность — публичность сватовства.

«Вот как приедут сваты, и ходят по деревне. Раньше было так, что сельсовет (сельское общество) намечал как бы дежурного. Куммenniekku (десятник) назывался. Приедут, и десятник этот ходит всех извещает ночью. Стучит: «Вот к Самойловым сваты приехали. И вся молодежь соберутся туда. Сваты договариваются, а хозяйки готовят обед. Ночью пекут пироги...» (Ухова М. Е., зап. Ковырина Ю. И., Логинов К. К. в с. Сямозеро в 2001 г.).

Дом, в который прибывали сваты, в одночасье приобретал статус общественного, сюда имел право явиться любой житель деревни, а молодежь устраивала в нем игры и танцы. Реже (в 20 % случаев) подобные празднества происходили на рукобитье, если его проводили в иной день, нежели сватовство³³.

«После просватания, а зачастую даже при первых признаках того, что невеста будет просватана, молодежь заводит игры тут же в избе, если сватовство происходило зимой, либо в сених, на повети, а то и просто на дворе», — пишет Ю. Ю. Сурхаско. На сватовстве имел право присутствовать любой житель деревни. Более того, поведение зрителей «было довольно активным. Своими репликами и советами они нередко оказывали прямое воздействие как на невесту, так и на ход переговоров в целом»³⁴.

Тот факт, что в обязанности доверенного лица общины — десятника — входило собирать на сватовство вне зависимости от времени суток жителей поселения, достаточно красноречиво говорит о важности происходившего. Публичность сватовства и свадьбы в целом, как и публичность похорон (семейных обрядов), восходит к родовому сообществу, когда род воспринимался как единый социальный организм.

Свадебные обереги, порча и колдуны. О ходе свадьбы после сватовства мы узнаем из рассказа А. Никифоровой достаточно много. В нем мы находим, к примеру, элементы обрядности, которые Ю. Ю. Сурхаско включил в «основной состав религиозно-магической субструктуры», называя среди них дарение иконы в приданое невесте и венчание в церкви (христианская обрядность), бросание монеты за печь, дары «хозяевам» хлеба и т. д. (культ духов-покровителей), посещение невестой могил покойных родичей (культ мертвых), магическое применение хлеба, зерна, вывернутой шубы и т. д. как стимуляцию чадородия и зажиточности (продуцирующая магия³⁵). Из этого выстроенного Ю. Ю. Сурхаско ряда в нашем описании выпадают только некоторые апотропеические (оберегательные) действия, как отпуск свадьбы колдуном и применение оберегов, тогда как стрельба из ружей и зажигание огней упоминаются в тексте (в том числе как значимые элементы, которые делают в глазах сямозерцев свадьбу в Суоярвском приходе похожую на их собственную).

Передвижение свадебного поезда из дома невесты в дом жениха, с которым обычно связано множество рассказов о порче и оберегании и где роль свадебного колдуна (или выступающего в его роли дружки) проявляется особенно ярко, в

нашем тексте сводится только к описанию зажигания соломы вдоль пути следования от дома невесты до дома жениха. Возможно, что отсутствие в рассказе описания оберегательных действий связано с коротким путем свадебного поезда (через один дом в собственной деревне) и, главное, отсутствием необходимости выезжать за пределы поселения, т. е. за пределы освоенной территории, что всегда было связано с возможным негативным воздействием чуждых внешних сил. Однако данные моменты по ряду причин (в том числе под влиянием официальной атеистической пропаганды того времени, борющейся со всевозможными проявлениями религиозности) могли быть опущены самой рассказчицей.

Что касается магических оберегов, то известно, что сямозерские девушки, например, носили от сглаза на шее зуб медведя (МА [материалы автора], 1984, Сямозеро, Петр Костилов), а после замужества зерна, пойманные во время осыпания входящих по полотенцу в дом жениха молодых рожью, овсом и ячменем, вместе с ртутью держали на шее в гайтане. Это, по поверью, охраняло молодых от всех напастей (МА, 1984, Сямозеро, Анна Успенская).

Продуцирующий заговор по своей функции сравним с предметом-оберегом. Примером такого оберега является заклинение, произносимое невестой на пороге дома жениха после приезда от венца. В приладожском приходе Корписельга невеста в доме жениха с порога бросает на печь монету (бросание монеты описано и у Никифоровой) и произносит слова: «Я вырасту в волка, / я раскрасуюсь медведем... / я самая большая, я самая старшая!» или «...я большой волк, / остальные лезьте под лавки!» (SKVR VII, 5: 4925, 4928). М. Е. Ухова, рассказывая о «поднятии лемби» (славутности девушки) и описывая, чего можно добиться при помощи заговоров, употребляет приговор: «Все серые овцы под лавку, я старший волк здесь!», т. е. произносит текст, известный как свадебное заклинение невесты, которое, кстати, могло использоваться девушками и на беседных игрищах, где они соревновались за лучшую «славу» в глазах парней — их потенциальных мужей. Ю. Ю. Сурхаско отмечает, что данная формула известна некоторым народам Европейского севера, в том числе беломорским и тверским карелам³⁶.

Много рассказов существует о порче свадьбы или молодой пары деревенскими колдунами, как правило, по просьбе односельчан или по инициативе самих колдунов, если их не пригласили на свадьбу или должным образом «не уважили». «[В Сямозере] была старуха, которая насылала половое бессилие. А если отнести ей муки или чего еще, то потом в бане парит, отпускает, лечит, что сама наворожила» (МА, 1984, Сямозеро, Петр Костилов). «Были такие старухи-ворожеи. Если кто против воли родителей пошел, то они делали так, чтобы молодые постоянно ругались между собой. Они подкладывали голову змеи между подушек и скоро в семье начинались ссоры. А потом, когда видели, что ссоры слишком далеко заходят, снимали голову змеи из подушек и все успокаивалось» (SKS, ТК 46, № 36, Проккойла, Алекси Коскинен).

Свадебный поезд, по рассказам из разных районов Карелии (в том числе из Сямозера), ловкачи останавливали, положив у дороги какой-нибудь предмет, намазанный медвежьим салом. Лошади, учуяв запах медведя, несмотря на все усилия

поезжан, дальше не двигались. Иногда подобного рода былички рассказывались в назидание потенциальным нарушителям традиции: «Отец был свидетелем: свадебный поезд зимой не поехал по деревне (Сямозеру), чтобы вина на «запорах» [заставах] не отдавать, а поехали по берегу. Дак лошади дыбом встали, ни грамма вперед. А в это время в Сямозере был колдун Валдаине из Лахты. Пришел — длинная шуба на плечах, ходил (около поезжан), что-то передней лошади в морду прошептал, к каждой лошади подошел — и отправились дальше» (МА, 1984, Костиллов). О силе Валдаине рассказывал сыну отец информатора Трофим Костиллов, строивший однажды с Валдаине дом, но повздоривший с ним по какой-то причине: «...ехали зимой на санях, едут спокойно, вдруг товарищ отца как закричит: «Смотри, змея, змея!», и давай топором эту змею рубить. А какая там змея, какая змея зимой! Ударил ведь отца по ноге топором, он долго потом хромотал».

В Сямозерье в качестве свадебного колдуна, оберегавшего невесту до выдачи ее жениху, могла выступать причитальщица (olallinen). В Кийшкойле и Эссойле записаны рассказы о том, что *олаллинен* водила новобрачных и в послесвадебную баню в доме мужа: «Когда молодые ходят в баню, то с ними причитальщица, которая причитывала на свадьбе, она там что-то ворожит... чтоб муж любил жену да жена мужа, чтобы хорошо жили»³⁷.

Разбивание горшков. Из известных по сямозерским материалам религиозно-магических элементов свадебного обряда в рассказе А. Никифоровой нет упоминания о широко распространенном среди карел обычае битья горшков. «На второй день свадьбы (в доме мужа) после обеда разбивают горшок, просто сбрасывают горшок со стола, ничего не говоря» (МА, 1984, Алёкка, Анастасия Антонова). Ю. Ю. Сурхаско, отмечая факты битья посуды после брачной ночи, которые были связаны с публичным освидетельствованием невинности молодухи до свадьбы (посуду били, если невеста была «честной»), совершенно справедливо считает данное значение или данное толкование обычая поздним. Он обращает внимание на обыкновение бросать на печь горшок с кашей или обычай считать количество черепков: на сколько черепков разобьется горшок, столько будет детей у новобрачных, связывая эти обычаи более с охранительной или продуцирующей магией, нежели с «элементами эротической символики»³⁸.

По материалам из Сямозера, молодых, спящих в чулане или боковой избе, утром будят, разбивая горшок об стену со стороны улицы, а потом собирают черепки (МА, 1984, Анна Успенская). Таким образом, битье горшков было приурочено здесь к бужению молодых и не могло быть связано с освидетельствованием «честности» молодой. Более того, от того же информатора записан обычай, связанный с похоронами, когда горшок разбивают после выноса покойника из дома о верхнюю притолоку двери, «чтобы (умерший) не взял бы ничего из дома с собой». Здесь имеется в виду случаи падежа домашнего скота вскоре после похорон хозяина или хозяйки дома, который объяснялся древним поверьем — стремлением покойного взять свое домашнее стадо на тот свет (известно, что в некоторых случаях, во избежание падежа всего поголовья, одно взрослое животное закалывали для поминального обеда).

Можно высказать предположение, что символика и семантика горшка (или котла) в различных, в особенности в семейных и календарных обрядах и верованиях связана с понятиями человеческой души и различными ее ипостасями (в том числе с потерей девичества-воли как ипостаси души в свадебном обряде³⁹).

Разборка каменки и «ломание печи». Еще один эпизод сяомозерской свадьбы не нашедший отражения в рассказе А. Никифоровой (что, как говорилось выше, могло зависеть и от вариативности обрядовых элементов, то есть отсутствия некоторых из них и присутствия других в северных деревнях волости в отличие от южных), был связан с послесвадебной баней в доме жениха. А. Успенская рассказывала автору в 1984 году, что раньше послесвадебную баню топили суаяннайзет (родственницы жениха из его свадебной свиты), а провожатые невесты (*myödäizet*) разбирали каменку. «Придут молодые в баню, а печь сломана. Ставят провожатым бутылку, тогда соберут обратно печь. Еще дверь снимали — прятали дверь, ее купить тоже надо было». В этой связи интересны как свадебные, так и календарные обряды, связанные с угрозами ломания печи.

Свадебные отгостки родителей невесты у зятя, по сведениям А. Успенской, происходили на третий день после свадьбы и имели название «печь ломать». Ю. Ю. Сурхаско так описывает известный и на более широких территориях южной Карелии обряд: «Войдя к зятю в дом, теща и тесть прямо шли к печи, открывали заслонку и, взяв лучины, грозились сломать печь. Зять просил не ломать, поскольку у него с женой все благополучно. После этого устраивалось угощение»⁴⁰. В Атласе финской духовной культуры на карте № 29 показано распространение обычая «ломать печь» на день Кекри (осенний праздник), второй день Рождества (день св. Стефана) или последующие дни. Обычай состоял в том, что несколько мужчин (ходили и поодиночке) приходили в дом и спрашивали: «Дома ли Рождество, в доме ли Стефан (Тахвана) или сломая печь?», при этом засовывали в печь принесенную с собой палку или жердь, после чего следовало приглашение хозяина выпить рюмку⁴¹. На карте Атласа Сяомозерская волость обозначена как крайняя восточная точка распространения данного обычая.

Ujoi, или закрывание лица невесты. Неоднократно отмеченная выше связь свадебной и календарной обрядности на сяомозерском материале проявляется и в способе закрывания невестой лица головным платком, который имел название *ujoi*. После сговора — *lujuzet* — невеста закрывала лицо платком и начинала причитывать перед иконами и родственниками. Закрывание лица невестой при помощи платка общеизвестно, однако способ этого закрывания, «техника» использования платка, описывается крайне редко. В деревнях Сяомозерской волости на лицо невесты во время исполнения плачей накидывали платок. В Корзе и Чуралахте платок при этом *rannah ujolleh*, «одевают как «уёй», т. е. заворачивают на лицо задний уголок головного платка. Этимология слова *ujoi* (*ujo* в современном языке имеет значение «застенчивый») дает основание утверждать, что в старое время словом *ujoi* называли «покрывало, которым закрывали голову и лицо невесты во время свадьбы»⁴².

Известно, что наряду с такими древнейшими формами ряжения у карел, как переворачивание одежд и надевание маски из бересты или редкой дерюги (ср. закрывание лица специально изготовленной из очесов льна сеткой [karbieverkko], через которую смотрели с печи во время поминального обеда для того, чтобы увидеть пришедших на поминки умерших родственников — МА, 1984, Успенская, Антонова), широко было распространено закрывание лица белым головным платком. Одним из способов его был вышеупомянутый «метод» выворачивания угла головного платка на лицо.

Интересно, что в Вологодской области, на реке Кокшеньге (культура района известна своим финно-угорским субстратом), обнаруживается аналогичный обычай закрывания лица невесты. На «запоруках» (богомолье или сговор), соответствующее карельскому луюзет, после зажигания свечи под иконами (которую многие невесты старались потушить⁴³) и молитвы отца невесты и свата, невесту «завешивали». Суть действия заключалась в том, что лицо невесты закрывали платком. «Отец [невесты]... просто брал платок за кончик надо лбом и натягивал на лицо и говорил: «Просватали!». Или захватывал сзади верхний конец платка, заворачивал через голову и этим концом закрывал лицо невесте»⁴⁴. Этот момент был одним из поворотных в свадебном обряде Кокшеньги. Традиционно сопротивлявшаяся до «завешивания» невеста вдруг успокаивалась и падала в ноги родителям. «С этого момента начинается, кончаясь только перед венцом, бесконечная череда невестиных свадебных причитаний»⁴⁵.

Проблемы песенности. В Атласе финской духовной культуры практически вся территория Беломорской и Олонецкой Карелии отнесена к ареалу так называемой «песенной свадьбы». Однако южная граница распространения собственно свадебных песен на карельском языке проходит по территории Олонецкой Карелии на уровне Поросозера. Южнее свадебные песни не зафиксированы. Картина меняется при продвижении от Сямозера на запад. В Суоярви, по данным SKVR, зафиксировано 35, в Суйстамо — 39, а в Иломантси — 125 их вариантов (рекордное количество записей для всей южной части Карелии).

В памяти информаторов старшего и среднего поколения на территории их традиционного бытования свадебные песни сохранялись долго, что позволило еще в 1980-е гг. сделать качественные записи песен, например, у кестенгских и сегозерских карел. Какова же причина отсутствия свадебных песен восточнее старой финской границы? Ю. Ю. Сурхаско считал, что они «были по существу вытеснены русскими игровыми и свадебными песнями». Тем не менее, наряду с русскими песнями на свадьбах, южные олонецкие карелы пели лирические песни на карельском языке, замечает Сурхаско⁴⁶. Но довольно странно то, что при наличии лирических песен память информаторов не сохранила ни одного текста свадебных песен. Кроме того, до последнего времени в южных районах сохранялась традиция причети на похоронах, а отрывки текстов свадебных причитаний (отголоски уже несколько десятков лет назад угасшей традиции) записывались еще в 2001 г. Скорее всего, тенденция распространения свадебных песен и заговоров широкой по-

лосой от Ладоги до северных районов Карелии и тяготения их на юге к центральным приходам Приладожья и Иломанси (см. карту 2) существовала давно и связана с миграциями населения из Приладожья на север и на северо-восток.

Сватовство Илмоллинена, или ритуальная функция эпических песен. Вопрос о сохранности свадебных песен в южных районах Карелии следует рассматривать в иной плоскости: вероятнее всего, в функции свадебных песен северных и западных районов здесь выступали другие фольклорные жанры — эпические песни и заговоры. Еще в конце XIX — начале XX в. наиболее известная в южной Карелии эпическая песня «Сватовство кузнеца Илмоллинена» (южно-карельская версия сюжета «Сватовство в Хиитола»), по сведениям Н. Лескова (Живая старина, 1894, вып. 1, с. 22 и сл.), исполнялась как свадебная песня при «отпуске» свадьбы⁴⁷ или во время обряда «жениховой бани» перед сватовством, или перед отправкой за уже сосватанной невестой⁴⁸.

Использование в обряде мифологических текстов из основного «фонда» эпоса прослеживается на карельских примерах достаточно наглядно и говорит о том, что некогда многие (если не все) основные мифологические сюжеты имели свою ритуальную основу. В качестве примеров можно назвать исполнение на осенний праздник Кекри космогонической руны о Большом дубе⁴⁹, цикла о Сампо земледельцами перед весенним и осенним севом, а также рыбаками в качестве ритуального текста⁵⁰, исполнение кузнецами перед началом работы в кузнице руны о сватовстве Илмоллинена или Илмаринена (он, как известно, был кузнецом-демиургом, основателем кузнечного дела), а также рун о происхождении объектов окружающей природы (syntyrunot) при лечении болезней.

Еще предшественниками Холмберга-Харва было замечено значительное сходство некоторых мест в эпосе и в свадебных песнях калевальской метрики. Прежде всего, это касалось именно рун с сюжетами о сватовстве Илмаринена и о соревновании Вьянямёйнена и Илмаринена в сватовстве к деве Похьёлы. Матти Кууси, отмечая взаимовлияние свадебной и эпической песни, писал: «Данный факт говорит о том, как еще относительно недавно осознавали, что ритуал требует поддержки мифа: в сборах Илмаринена, вековечного кователя, в дорогу стремились увидеть первотворение, образец для всех последующих «жениховых бань» и облачений сватов», когда-либо после Илмаринена отправлявшихся за невестой⁵¹.

Пафос ритуального использования многих эпических текстов состоит именно в том, что в них повествуется о первотворении. Сватовство — занятие главных героев эпоса многих народов. Суть этого деяния (часто, кстати, превращающегося в геройский подвиг в связи с «путешествием за девять морей», что равносильно путешествию на тот свет или, собственно, и есть таковое) — сотворение социальных отношений и, прежде всего, отношений брачных.

«Летел орел с востока». В старых собраниях фольклорных текстов, таких как SKVR, нет прямых указаний на наличие в районе Сямозера свадебных песен, но анализ свадебных заговоров дает нам пищу для размышлений: один из ключевых

мотивов свадебных песен *Lendi kokko koillisesta* («Летел орел с востока») представлен в них в нескольких вариантах (см. карты 1, 2). Ниже помещен фрагмент заговора, практически полностью совпадающий с текстом свадебной песни. Записан Ииво Хяркёненым в 1901 г. в д. Ватчойла от 63-летнего Петра Поччи (SKVR II, 1055):

Прилетел орел с востока,
 Рассекая в небе воздух.
 Бил крылом по горизонту,
 Бил вторым он по другому,
 Когти землю загребали,
 Крылья воду задевали.
 Под крылом мужей до сотни,
 Под вторым вторая сотня.
 Все мужи мечи имеют,
 Все герои при оружьи,
 В перьях тысяча засела...

(Далее знахарь, оберегающий свадьбу, угрожает возможным противникам расправой.)

Перед нами, собственно, зачин свадебной песни, встречающийся, как пишет Уно Холмберг-Харва, в Карелии и Восточной Финляндии, но зафиксированный также в Северной Хяме и Похъянмаа⁵². В свадебной песне дальше говорится, что орел садится на стену или стреху дома или крепости, и, высмотрев себе лучшую девушку, похищает ее. Часто дальнейшее описание «умыкания» занимает лишь несколько строк.

Гораздо лаконичнее текст, записанный Ииво Хяркёненым в том же году от старосты Филиппа Бомбина из Вешкелиц, про которого говорили, что он знает много песен, но общественное положение не позволило ему стать объектом изучения (добавим: иностранного) фольклориста. Тем не менее, записанный от него фрагмент свадебного заговора был опубликован: SKVR II, 1054 b:

Летит орел с востока,
 Сто мужей под крылом,
 Тысяча под вторым.
 Все мужи с мечами,
 Герои при оружьи
 Чтоб смотреть за этим стадом,
 Выдать замуж эту деву.

Илмоллине путешествует на орле. Интересно отметить, что в сямозерских свадебных заговорах упоминается и кузнец Илмоллине. Текст, в котором присутствует контаминация этих двух мотивов (мотив орла и сборы Илмоллине свататься) записан тем же собирателем в том же году в д. Иванисто от 71-летней Олександры Федоровой (SKVR II, 1057; полностью заговор состоит из 72 строк):

Вначале знахарь обращается к верховному небесному богу Укко «Ой, ты Укко, бог верховный, / Остро(глазый) [всевидающий и всеслышающий] отец небесный, / Сотворил ты небо, / Управляешь облаками, / Землю создал и людей! / и к кузнецу Илмоллине, который сковал «небесные оковы» и «стал ковать-постукивать своей команде мир и здоровье». Далее следует фрагмент текста, схожий с одним из вариантов сюжета «Сватовство в Хиитоле»: [однажды Илмоллине] вечером уснул рано, утром встал еще раньше, моет глаза, надевает железную шапку и подпоясывается стальным поясом:

Вышел на крыльцо,
Посмотрел на восток:
Летит птица [крыльями] помахивает,
Самая первая птица, [с тех времен] когда Бог создал землю.
Голова высится до небес,
Крылья до горизонта,
Море когтями загребает.
Сто мужей под крылом,
Тысяча мужей под вторым,
Дивизия на спине стоит.
Все мужчины при мечях,
Все воины при оружии.

Далее знахарь просит Укко отправить пчелу за мазями для излечения болей; «строит» вокруг своей команды три стены от земли до неба (третья из них огненная, из огня св. Ильи); обращается к Укко с просьбой дать ему огненного коня и меч, который он закалит в огне св. Ильи; заговор заканчивается предупреждением недругов и завистников и завершается словами из молитвы «Господи Боже, благослови!»

Проиллюстрируем упомянутое сходство мотивов данного заговора и эпических песен о сватовстве Илмоллине тремя примерами. В д. Ангенлахте была записана версия эпической песни, в которой Илмоллине отправляется на море, строит кузницу и видит птицу в небе, у которой «одно крыло небо задевает, второе воду загребает». От птицы он узнает о женихах, отправившихся свататься на остров к старику Хиитрей и сам начинает собираться в дорогу (просит мать натопить баню и пр.). По другой, записанной в соседнем с Сямозерьем Ведлозере версии Илмоллине после постройки кузницы отправляется за Катериной на орле вместе с его войском (описание орла практически совпадает с приведенными здесь заговорами). В крошнозерском варианте (с. Крошнозеро, также соседней, бывш. Святозерской волости) той же руны орел со всеми его атрибутами описывается глазами будущей невесты Илмоллине Катерины: «Птица-орел летит с востока, / Крыло воду загребает, / Другое небо задевает, / Клюв по лудам (каменистая отмель) громыхает. / Сто мужей на крыле (перьях), / Вторая сотня на другом, / Тысяча мужей на холке. / Один воин всем начальник, / Это — кузнец Илмоллине»⁵³.

Здесь следует обратить внимание на обращения к верховному богу Укко. В заговорах (особенно лечебных) обращение к небесным силам — довольно частое явление. Г. Европеус записал в 1845 г. в Вешкелице заговор от болей при родах, который начинается с обращения к Укко, которого просят придти на помощь со своим каменным долотом, и небесную деву Марию с золотым жезлом и мечом, чтобы победить деву Хииси и прочую вредоносную силу. В заговорах знахарь часто обращается сразу к нескольким персонажам, чтобы «собрать» как можно большую мощь на свою сторону и противостоять козням противника. Выше, помимо Укко и Илмоллинен, упоминается и св. Илья, т. е. стадиально более поздний персонаж народной мифологии, заместивший во многом «удалившегося от дел» на небеса верховного бога. Характерно, что в конце заговора упомянуто также имя высшего христианского божества.

В деревне Елккула (относившейся к Салменицкому сельскому обществу) все тот же Ииво Хяркёнен в 1901 г. записал от 66-летнего Ивана Васильева (Iiroin Iitti) свадебный заговор, в основе которого лежит описание подготовки к сватовству и женихова баня (SKVR II, 1056):

Сначала произносится хвала тому, кто женится молодым. Далее следует обращение к Илмоллине:

Ой ты кузнец Илмоллине...
Одень крест на грудь,
Одень пуговицы, которые
Через тучу бы виднелись, через лес светились!

Далее рассказывается, как косят сено, сжигают его и делают щелок для мытья. Моются в бане до чистоты и белизны льна, одеваются в железные рубахи, стальные пояса. Отправляются брать замуж девушку из Нурмойлы....

Огнедышащий орел. Текст, записанный Г. Европеусом в 1845 г. в Вешкелицах (сведений о рассказчике нет), представляет собой классический образец редко-го для олонецких карел мотива огненного орла на огненном дереве. В эпосе данный мотив связан с циклом рун о Лемминкяйнене и его сватовстве к девице Похьёлы. Текст опубликован в SKVR II, 1054 а:

Пройду (я) через 9 морей.
Течет тут три реки:
Река водяная, река медовая,
Третья река огненная.
В огненной реке огненный порог,
В пороге огненный камень,
В камне огненные корни,
Из корней растет огненная береза,
На березе растут огненные ветки,
На ветвях выросли огненные листья.
Летит орел с востока,
Садится орел на вершину березы,
Крылом небо достает,
Вторым морской воды касается.

Орел зорко смотрит,
 Из рта огонь пылает,
 Чтобы колдовство нарушить,
 Злое дело прекратить.
 Выпускает заговоренные стрелы,
 Знахарей [одевает] в стальные [оковы],
 Разбивает ольху в щепки.
 Сотворю стену каменную,
 Вторую сотворю железную,
 Третью построю медную.

В рунах о Лемминкяйнене огненный орел на огненном дереве представляет собой одну из преград на пути Лемминкяйнена на тот свет, каковым является Похьёла. Исследователь финской мифологии Анна-Леена Сиикала замечает, что руны о Лемминкяйнене были особенно популярны и использовались, в том числе в обрядах охранительной магии на свадьбе⁵⁴. Сиикала подчеркивает особую роль орла как помощника знахаря-шамана. Часто в заговорах орел предстает как огромная огнедышащая птица. Огненность — обычный для северно-европейской мифологии атрибут потусторонности⁵⁵. Заметим, что стихия огня проходит «красной нитью» при обращении знахаря к небесным силам. Как Укко-громовержец (ср. Илья), так и Илмойллине-Илмаринен — «небесный кузнец» (выковавший небесный свод, опору для неба, а в каких-то вариантах рун и небесные светила) — имеют непосредственное отношение к огню.

Свадебный «отпуск». В Вешкелицах в том же 1845 г. Г. Европеус записывает «специализированный» свадебный заговор, так называемый свадебный «отпуск», когда колдун перед отправлением свадебного поезда из дома невесты обходил вокруг упряжек (или в каких-то случаях пеших поезжан) три раза, как правило, с огнем или острым железным предметом, при этом проговаривая слова заклинания. В нижеприводимом тексте это не называется, но имеется в виду, что жерди колдовской «вербальной» стены оплетены змеями (SKVR II, 1054):

Возведу железный тын
 Из стальных жердей,
 Прутьями оплету,
 Запасные жерди в сторону (отложу).
 Заставлю я
 Хвосты качаться,
 Середину колыхаться,
 Головы высматривать:
 Завистливых выглядывать,
 Злобных сторожить.

Две свадебных песни из Эльмитозера. Рассматриваемый «мотив орла» обнаруживается в качестве так называемого «кочующего мотива», перешедшего из обрядовой поэзии в лирическую песню. А. А. Борениусом в 1871 г. в д. Эльмитозеро от известного рунопевца Архиппа Муйлаччу была записана песня (калевальско-

го размера), помещенная в SKVR в раздел лирических. Песня начиналась словами: «Ой, ты мой ястреб, острые когти, / Орел мой, сильные (жесткие) лапы («горсти»)), / Крылом небо достает, / Вторым море бороздит...». Далее в песне девушка-невеста обращается к орлу-ястребу (приведенный рефрен повторяется несколько раз) с тем, чтобы он (летающий-парящий над городами и ярмарками) рассказал ей, чем занимаются (поочередно) отец, мать, брат, сестра и ее жених. Как выясняется, отец для просватанной дочери покупает сукно, мать — рубахи, брат — башмаки, сестра — чепцы и только жених «караулит кабаки и валяется пьяным» (SKVR II, 435). В вариантах из Поросозера и Ребол ястреб пропадает, остается только орел. Кроме того, в одном из поросозерских вариантов родственники готовят свадебные дары своими руками.

Явная гиперболизация описываемых событий (родственники, как сказочные купцы, «на улицах знаменитого города» приобретают дары) выдает происхождение песни. Это изначально свадебная песня, о которой так и сказано в реплике исполнителя из Ребол: «поют на свадьбе, когда сажают за стол» (№ 439). Таким образом, «залетевший» случайно в лирические жанры мифологический орел возвращается на исходные позиции — в обрядовый, в данном случае свадебный, фольклор. Попутно заметим, что имеющая широкое распространение у южных карел лирическая песня «*Ruskie neičut*» была в Реболах известна как свадебная шуточная (SKVR II, 429—430).

Следует сказать, что, вероятно, какие-то тексты бытующих в северных районах свадебных песен были известны и в сямозерском ареале. Об этом говорит тот факт, что А. А. Борениусом от того же Архиппа Муйлачу была записана свадебная песня «Встала я сегодня утром», обычно исполняемая в северных районах Олонецкой губернии на рукобитье вместо или параллельно с песней «Летел орел с востока»⁵⁶. Архиппой Муйлачу она была исполнена в контаминации с сюжетом эпической баллады «Украденные украшения» (свадебная песня занимает 26 из 55 строк) и в SKVR II (№ 268) озаглавлена по сюжету баллады. Возможно, поэтому Уно Холмберг-Харва не учел ее в своем капитальном текстологическом труде о карельских свадебных песнях. Кстати, в свадебных песнях сюжета «Встала я сегодня утром» все повествование посвящено описанию гадания и подготовки к нему, что У. Холмбергом не отмечено. Героиня встает, подметает избу, молится иконам, собирает сор в подол и направляется «слушать» за околицу. Стоя на мусоре, она слышит приближение сватов, а в некоторых вариантах она даже обменивается со сватами репликами.

Заговор или эпическая песня? Таким образом, выявляется довольно много «общих мест» в заговорах и эпических песнях о сватовстве, использовавшихся в функции свадебных песен. Легко предположить, что в обоих случаях источник был один — эпос. Однако можно ли уверенно говорить об этом относительно заговоров, другими словами, что древнее — заговоры или эпос? На этот практически риторический вопрос, учитывая упомянутую разнотональность эпических текстов, ответить довольно сложно. Одно можно сказать с уверенностью: как об-

рядовые, так и эпические формы фольклора в своем развитии и функционировании питались из одного перманентно изменяющегося «мифологического банка», состоящего из представлений об окружающем мире. В языке и сознании существовал некий постепенно пополняемый корпус мифологем, сюжетов, мотивов, образов и сравнений. В конечном итоге, повествование рождалось из нанизывания мотивов на стержень сюжета или контаминирования различных сюжетов. Процесс изменения этого мифологического фонда шел постоянно, однако он шел по закону развития, характерному для народной традиции: старое не отбрасывалось, а только переосмыслилось или даже (как в случае с заговорными формулами, одновременно заклиняющими языческих и христианских богов и святых) существовало параллельно с новым.

Существенное расхождение между эпосом и заговорной поэзией состоит в том, пишет А. Л. Сиикала, что в эпосе с помощью мифологических элементов выстраивается картина мира и его происхождения. В заговорах же мифологическое знание используется лишь как инструментальный знахаря для достижения конкретной цели. Заметим в скобках, речь идет о различии функций. По шаманскому мировоззрению начало и первооснова всех явлений находятся в потустороннем мире. Тем не менее для шамана они находятся в пределах достижимости. Таким образом, заключает Сиикала, заговоры не только инструмент знахаря, но и способ манифестации происходящего. Другими словами, с помощью заговоров происходит передача информации в иной мир. Когда знахарь заявляет противоборствующим силам о собственной готовности и перечисляет состав своего «войска», он разговаривает с представителями потустороннего мира.

Мотив «Летел орел с востока» используется не только в свадебных, но и в лечебных, а также кое-где и в охотничьих заговорах (см. карту 2). Гигантский орел с несметным войском, призванный знахарем уничтожить демонов болезни и другие противостоящие ему потусторонние силы, — несомненно впечатляющий образ. Но если орел в заговорах только инструмент устрашения, то почему он фигурирует в свадебных песнях? И почему в заговорах присутствуют целые повествования об Илмойллине и о его встрече с орлом? Может быть, в описании летящего орла есть и другой, скрытый символический смысл, который манифестирует обрядовая песня?

Небесный жених. Итак, что же представляет собой эта вселенских масштабов птица и почему именно она присутствует в «свадебном мифе»? В заговорах мы видим, что высшей инстанцией, к которой апеллирует знахарь, является верховный бог Укко. Небесные силы по просьбе знахаря направляют своих помощников на землю. Помощником громовержца Укко выступает Орел⁵⁷. Откуда берется эта связь? Известно, что во многих, особенно сибирских и североамериканских традициях, орел является «громовой птицей», изрыгающей пламя с небес, орел в этих культурах — громовержец и демиург, творец культурных ценностей. Эти факты говорят за себя сами: до того момента, когда в изменившемся доисторическом сознании природные силы приобрели антропоморфные образы, небесную сферу

олицетворял мифический орел. А.-Л. Сиикала сравнивает «орлиные мотивы» карельских и финских заговоров с древнескандинавским эпосом, повествующим о мировом древе Иггдрасиль, соединяющем миры Вселенной. На вершине Иггдрасиля сидит могучий орел, олицетворяющий верхний (небесный) мир⁵⁸.

Мифологический орел свадебных песен и заговоров — птица, принимавшая участие в создании Вселенной, «самая первая птица тех времен, когда Бог создал землю», говорится в одном из вышеприведенных сямозерских заговоров. В одном из вариантов сотворения мира орел сносит яйца на кочку посреди моря, после чего порыв ветра сбрасывает яйца орла в воду и огромная щука проглатывает их. Орел нападает на щуку, побеждает ее и освобождает яйца, из которых рождаются земля, небо и небесные светила. Сравнительное исследование текстов и мифологических сюжетов указывает на то, что этот мотив является одним из древнейших мифов, связанных с сотворением Вселенной⁵⁹.

Орел — посланец верховного бога Укко, но не в меньшей степени помощник популярнейшего в южно-карельской традиции Илмоллине. Это орел информирует Илмоллине о сватах, переносит его на тот свет и дает ему целое войско. Но Илмаринену иногда приходится летать даже без помощи орла. Пример тому — десятая руна «Калевалы», где Вяйнямйнен обманом с помощью ветра отправляет Илмаринена в Похьёлу, заманив его на «ель с золотой верхушкой». Имя героя эпоса происходит от корня *ilma* — «воздух». В финской Лапландии (район Торнио) еще в историческое время Илмаринен был известен как существо, управляющее погодой. Имена удмуртского верховного божества Инмара и коми-зырянского Ена также восходят к значению «небо», «воздух», «погода» и пр. Впрочем, и самого Илмаринена иногда называют богом⁶⁰. К верховному божеству Укко ближе всех других героев эпоса находится именно Илмаринен. Илмаринена связывает с Укко его небесное «происхождение».

В карельском эпосе два основных героя Вяйнямйнен и Илмаринен редко вступают в единоборство. Единственным примером является соревнование в сватовстве к деве Похьёлы. Симптоматично, что в этом состязании с Вяйнямйненом, по версии рунопевца Симаны Сиссонена из Иломанси, орел выступает на стороне Илмаринена⁶¹. Матти Кууси считал, что Илмаринен и Вяйнямйнен частично унаследовали свои роли от антагонистов прафинского эпоса, от властелина неба орла и властелина вод осетра. Действительно, Илмаринен иногда и сам превращается в орла. Илмаринен в Хиитоле выполняет трудные задания (брачные испытания жениха), одним из которых было добыть гигантскую щуку из реки Туони. Он делает это, превратившись в огромного орла. После свадьбы, когда его новоиспеченная жена пытается уйти от него, обернувшись щукой, Илмаринен догоняет ее в образе орла⁶².

Если Илмаринен — это антропоморфная ипостась властелина неба орла, а с другой стороны, мифологический прообраз жениха, своего рода прецедент его, то становится понятным, почему в свадебных песнях появляется орел, отождествляемый с женихом. Особо знаменательно на этом фоне выглядит отождествление в

эпических песнях невесты с лососем, сигом или со шукой, как в сюжете «Поимка деvy Велламо», «который также содержит в качестве центрального мотив добывания жены»⁶³.

Примечания

¹ Макаров Г. Н., Рязоев В. Д. Образцы карельской речи. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969. С. 221—249.

² Сурхаско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // Советская этнография. 1972. № 4. С. 102—107.

³ Там же. С. 107.

⁴ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977.

⁵ Kuusi, M. Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus. Toim. Matti Kuusi. Helsinki; Keuruu, 1963. S. 167.

⁶ Об этом см.: Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 209—246.

⁷ Kuusi, M. Suomen kirjallisuus I. S. 167.

⁸ См. итоговые таблицы в книге: Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность.

⁹ Suomen perinneatlas. Toim. Matti Sarmela. Helsinki, 1994. S. 63.

¹⁰ Напр., Сурхаско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы. С. 104.

¹¹ Там же. С. 104.

¹² Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 212.

¹³ Suomen perinneatlas. Kartta 14.

¹⁴ Ср. Virtaranta, P. Polku sammui. Helsinki, 1972.

¹⁵ Ср. в Сегозерье: Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX века / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. С. 11—15.

¹⁶ Там же. С. 14, 98.

¹⁷ Suomen perinneatlas. S. 66-67, kartat 9—10.

¹⁸ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 88.

¹⁹ Suomen perinneatlas. Kartta 11.

²⁰ SKS: Фольклорный архив Общества финской литературы, Хельсинки.

²¹ Jyrinoja, V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965. S. 133—150.

²² Suomen perinneatlas. Kartta 16.

²³ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 75.

²⁴ Suomen kansan vanhat runot. T. VII, 2: 2828, 2829 (далее SKVR).

²⁵ Конкка У. С. Поэзия печали. С. 148.

²⁶ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 76.

²⁷ Suomen perinneatlas. S. 77.

²⁸ Кууру Э. С. Тема добывания жены в эпических рунах. К семантике поэтических образов. Петрозаводск, 1993. С. 28 и сл.

²⁹ Holmberg-Harva, U. Kauko-Karjalan häärinot. Turku, 1929. S. 132, 165, 166—167, 171, 178—179 и др.

³⁰ Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004. С. 65—68, 75—77.

³¹ Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990. С. 123.

³² См., напр., Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

³³ Suomen perinneatlas. Kartta 15.

³⁴ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 80.

³⁵ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX века. Л., 1985. С. 134.

³⁶ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 172.

³⁷ Конкка У. С. Поэзия печали. С. 139.

³⁸ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 190.

- ³⁹ Ср. Конкка У. С. Поэзия печали. С. 240—246.
⁴⁰ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 201.
⁴¹ Suomen perinneatlas. S. 102.
⁴² Ср. Конкка У. С. Поэзия печали. С. 141.
⁴³ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 82.
⁴⁴ Балаиов Д. М., Марченко Ю. И., Колпакова Н. И. Русская свадьба. М., 1985. С. 34.
⁴⁵ Там же. С. 35.
⁴⁶ Сурхаско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы. С. 104.
⁴⁷ Там же.
⁴⁸ Степанова А. С. Карельские плачи. Специфика жанра (Избранные статьи). Петрозаводск, 2003. С. 170.
⁴⁹ Конкка А. Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 149—150.
⁵⁰ Kuusi, M. Suomen kirjallisuus I. S. 73.
⁵¹ Там же. S. 178.
⁵² Holmberg-Harva, U. Kauko-Karjalan häärinot. S. 16.
⁵³ Karjalan kansan runot I. Kalevalanaiheiset kertovaiset runot. Kokoonpannut V. Jevsejev. Tallinn, 1976. N 26, 27, 32.
⁵⁴ Siikala A-L. Suomalainen šamanismi. Helsinki, 1994. S. 263.
⁵⁵ Там же. S. 283.
⁵⁶ Holmberg-Harva, U. Kauko-Karjalan häärinot. S. 7.
⁵⁷ Siikala A-L. Suomalainen šamanismi. Helsinki, 1994. S. 201.
⁵⁸ См. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1980. С. 478.
⁵⁹ Kuusi, M. Suomen kirjallisuus I. S. 63.
⁶⁰ Siikala A-L. Suomalainen šamanismi. S. 177.
⁶¹ Kuusi, M. Suomen kirjallisuus I. S. 71.
⁶² Там же. S. 70—71.
⁶³ Куру Э. С. Тема добывания жены в эпических рунах. С. 34.

О СТАРИННОЙ КАРЕЛЬСКОЙ СВАДЬБЕ

Рассказ Анастасии Федоровны Никифоровой*

Замужество сестры Марфы

...Всего детей у мамы было десять. Самая старшая выжила. Пятеро умерло подряд: три дочери и два сына. Четырех [мама] родила после: двух дочерей и двух сыновей. Вот так надо сказать. Всего пятеро. Самая старшая, которая выжила, умерла уже взрослой, замужем не была. А другая сестра [Марфа] была старше меня на два с половиной года, вышла замуж в Суоярви, не за нашего [карела], а за суоярвского. Граница тогда была по эту сторону Денькилы. А сестра вышла замуж в Рихтаваара, за 17 километров от границы.

* Сокращенное изложение магнитофонной записи Ю. Ю. Сурхаско 1965 г., расшифрованной и переведенной Г. Н. Макаровым и В. Д. Ряговым [Фон. 371—374] (карельский оригинал см.: Макаров, Рягов, 1969, с. 221—249)

Суоярвские парни, финны к нам ходили, а карелы на их праздники мало ходили. В те же годы девушки с этой стороны стали выходить замуж в Суоярви «убегом»: пойдут на праздник, хотя бы в Онгамуксу на Иванов день либо в Чалку, пригласит суоярвский парень на разговор... Ни свадьбы не играют, ничего, выходили так, «убегом», как говорится. Но наша на пошла «убегом», ей свадьбу сыграли...

Сваты приехали в Вохтозеро. Там был праздник Симеонов день... А на второй день праздновали здесь в этой деревне, на погосте. Если не было спешно, никто никуда не уходил. Два дня праздновали... [Танцевали] кадрили, ланец, ристукондру...

Как приедешь на вечеринку — соудин* надо водить. Вначале парень приглашает девушку, затем девушка должна приглашать парня: кого пригласит, тот в этот день и будет тебе парой, вроде ты любишь его. Как поводят соудин, начнут танцевать, долги выплачивать: если тебя пригласят на соудин, то это тебе вроде долга. Долг платят те, кто свободен, все время танцует, а кто в паре — те сидят на лавках.

...Поплясали, посидели и приехали в Эльмидъярви сватать. Сестру все отговаривали (я то не советница, раз была моложе ее). А вся родня отговаривала: «Зачем выходишь за границу, зачем в Суоярви идешь, возьмут и сюда, на русскую сторону». А Марфа: «Все равно пойду за Семена» (мужика Семой звали). Полюбила она его...

Сватов было человек пять. Братьев всего было трое [вместе с женихом], отца не было, четвертым был Харакан Стёшш, пятым был дядя Секку. Зашли в наш дом. Вошли, как обычно финны приходят, приговаривая: «Хювяя пайвяя, хювяя пайвяя!» («Добрый день, добрый день!»). Откуда нам знать, зачем они приехали? А сестра Марфа выскользнула из избы: договорилась с Семой, в Симеонов-то день обещался прийти сватать... Повезли [Марфу] туда в осенний пост — уже снег выпал и земля замерзла. Повезли на телеге...

Раньше девушки в провожатые не ходили. Я была еще молода, а сестра выходила замуж далеко, мне хотелось провожать ее. Хотя говорят, что если девушка пойдет в провожатые сестре, лапоть привяжут к косе. А я: «Пусть привяжут, все равно пойду». Суоярви хотелось посмотреть, куда она замуж выходит.

Мы поехали провожать через Ниедлахту, на санях ехали, а они на телегах по ямской дороге. Вот так. Уже льдом затянуло [озеро], и снег покрыл землю, а дорога туда не близкая и очень ухабистая (коряжистая): пока ехали от озера, четырнадцать раз опрокинулись (весь век помню). Отец пьяный, песни поет, не может усмотреть [за дорогой], а я еще девчонка была, на дровнях сажу. Лишь проедем немного — и кувыркнемся, и кувыркнемся.

* Соудин — парная хороводная игра, открывающая вечеринки (прим. автора).

Встретили нас хорошо. Солому жгли, стреляли. Но без «застав»*: в то время, наверно, еще не было такой моды. Когда в дом вошли, нас раздели, поставили самовары, напоили чаем...

Еще когда в родной деревне свадьбу играли, Педрин Акулина, вохтозерская баба, сестре Марфе причитывала:

«Какие ты думушки надумала:
Уходишь в хоромы безыконные
Да на безбожную сторонушку!».
(Там не так сильно в бога верили.)

Думаем, неужели это правда, что там «хоромы безыконные да сторона безбожная», не веруют в Бога.

Как пришли в дом Григория, мы и посматриваем на стены — нет иконы! Правду причитывала Педрин Акулина: нет иконы, и впрямь «хоромы безыконные»! Тогда сестра Марфа принесла икону Пресвятую Богородицу, большая икона была, застекленная. Повесили в угол. Ну, слава тебе господи! Появилась икона в избе.

Приданого у нее [Марфы] было немного. Кроме иконы, одежда да старый сундук с крышкой больше его самого. Сундук всегда должен быть, когда замуж выйдут. И хотя я моложе Марфы и после ее замужества долго ходила в девках, а сундук все-таки купила. Вот этот самый, из отцовского дома [привезен], перекрашен только. Раньше ячмень сеяли не счастье. Матушка сеяла. А невеста, когда замуж выходит, собирает эти зерна в подол, протянет полу передника [или пальто], и сколько зерен ячменя насыплется в подол, припрячет их. Завернет в тряпочку и хранит потом в уголке сундука под одеждой...

Мне свадьбу Марфы подробно не вспомнить, у меня своя была [свадьба]...

Сватовство и венчание

Когда наступила пора мне выходить замуж, мама уже овдовела. А меня сватали в три места. Сперва сватал в Руочарви Ешойн Мийккул. Но мне он был не по душе. Раньше танцевали с ним, и он взял меня на разговор: «Я на дерево без сучков залезу, не спрошу лестницы». А сам в отцовском доме даже крыльца не мог поправить, ступеньки не мог наладить. Не мог!

А мать расхваливает: «Жених хороший — не пьет, табак не курит. И семья маленькая: мать да единственный сын. Куда тебе еще? За Мийккулу надо выйти!»

Руочарвские сваты пришли на лыжах. С женихом были его родственники. Не помню кто, но мужики. Один, однако, был Матти Карпов, а вот другого не помню...

* «Заставы» (aidu) — преграды на пути свадебного поезда из натянутых поперек дороги веревок, на которых вывешивали вышитые полотенца, разноцветные платки, ленты или куски ткани (как правило, красного цвета). Родственники жениха «выкупали дорогу» водкой и деньгами.

Договорились о свадьбе, по три рубля залога положили. Это было в Святки, как раз на Рождество. Тяжело на душе было, так не хотелось выходить за Мийккулу. «Мама, отпусти на Рождество». «Куда тебя теперь отпущу? В залог деньги отда- ны, ты уже просватана ('под рукой'), теперь ни на какое Рождество!»

Два младших брата у меня было. Старший из них заступился и говорит матери: «Уж на этот раз отпусти». Запряг лошадь и отвез меня в Нелгомозеро. А там нелгомозерские говорят мне: «Неужели в Руочарви замуж за Мийккулу выйдешь?» А я отвечаю: «Уж коли девушка я, так куда-нибудь да надо выйти».

В Нелгомозере было принято на Рождество устраивать вечеринку. Девушки на- ходятся на улице, а парни — в ригаче, [парни] выходили на улицу, когда приглаша- ли девушек танцевать ('играть').

Стоим мы на улице, пригласил меня Кузьма. Думаю: избавилась я от Мийкку- лы, избавилась. Тут и начался у нас разговор, и вот...

Я приехала с Рождества, а сваты следом. На трех лошадях! Девять человек, по три человека в санях. Я вперед прибежала в избу: «Мама, женихи приехали!» — «Что ты натворила! Хлеба нет, масла нет, пшена нет! Что теперь делать?» — «Де- лай, что хочешь, а сейчас в избу войдут!».

Вошли [сваты] в нашу избу. «Раньше ходили так, теперь пришли большими людьми, сватами», — сказали матери. «Коли пришли, так раздевайтесь», — го- ворит она. Не скажешь же сразу, что ни хлеба, ни муки, ни масла нет. «Раздевай- тесь, раздевайтесь».

Раньше невесты, княгини-то, в чулане наряжались. И я наряжалась там: наде- ла на себя шерстяную пару, шелковый платок на голову. Еще надо княгиню приве- сти в избу, так у меня сопровождающим был сосед, Пеша Офонин. Привел под во- ронец: «Вот вам рыжая лиса, сумеете подстрелить — ваша, не сумеете — наша».

Сваты встали: «Подстрелим, эту рыжую лису, подстрелим, подстрелим!» Я по- дала руку, поздоровалась.

Тут заварили чай, напоили гостей. Пирогі нужны, пироги обязательно нужны для сватов, а у мамы совсем нет ржаной муки. Раньше были деревянные корытца для пирогов, дак мама попросила [у соседки] корытце муки, горшок пшена и не- много масла и давай пироги стряпать.

Но первую корку должна раскатать невеста: смотрят — сумеешь раскатать или нет. А жених сидит на лавке и скалку подталкивает: испорчу корку или нет; это всем так делают, не одной мне. Если корка испортится, значит будет свадьба, до- станется эта невеста жениху. А мне как подтолкнули скалку ('бросали щепочки') — корка и испортилась.

Мама настряпала пирогов. Поели, попили, о свадьбе договорились: сделали залоги по три рубля. Три рубля нам надо положить, три рубля они положат. А у мамы денег нет! Нет трех рублей денег. Пошла к Офоне, к тому самому, который потом стал моим батюшкой [тестем]: «Дай три рубля [в долг], залог требуют, за- логи кладем, надо свадьбу делать». Офоня дал три рубля, за Офоней и оставили залоги.

Мама не хочет делать свадьбу, а я... делать надо: за Кузьму, в Нелгомозеро я пойду замуж. А было это после Рождества, поп до Крещения не венчает. До Крещения еще недели две: до Василия неделя да до Крещения пять дней, это время мне надо быть невестой. Но все-таки договорились насчет свадьбы. Поехали с приказом*. Со стороны невесты мама, брат, всего человек с полдесятка, если не больше. Там прибавили залог до 15 рублей. Теперь-то уж свадьба не расстроится, раз залоги даны: пятнадцать рублей с одной стороны, пятнадцать с другой!

Только приехали с приказа, скоро свадьба, скоро поезжане будут, является Вася Офонин. Вошел в дверь: «Господи, помилуй, остальные молитвы в придачу». А мама-то обрадовалась: «Вася, Вася пришел, Вася пришел!»

«Свадьбу устраиваешь, Христиановна?».

А мать отвечает: «Свадьбу, Васенька, свадьбу, ведь девушка она, надо устраивать». — «Будешь ли за меня выдавать дочь, я пришел сватать?». — «Опоздал уже, Васенька. Для кого предназначено свече этой гореть, для того и сгорит. У меня двадцать пять рублей отдано в залог, а всего две коровы в хлеву, одну корову, говорит, надо продать на залоги да на свадьбу, вторую корову дочери отдать. Опоздал уже».

Вытащил тут бумажник из кармана и швырнул двадцать пять рублей: «Вот залог! Еще надо или хватит? Возьми денег, чтобы свадьбу справить, сколько надо, у меня кошелек толстый. На! Начинай свадьбу готовить! Только никому не говори, что я больше залога дал».

Залог — плата обязательная, а сколько сверх залога — не надо говорить. Стал он тут сватать [меня]... Когда я выходила замуж, бедная была девушка, а все же на хорошем счету держали, нечего греха наговаривать, пустого нечего говорить.

Мама смотрит: «На залог-то хватит, но надо у Настой спросить, куда она пойдет».

А мне так не хочется выходить за Васю! За старого холостяка. Около сорока лет ему было, а мне всего двадцать три года. Он не был вдовцом. Дома [до службы] он не женился, а когда служил в армии, там, говорят, были бабы и всякое.

Он [Василий] торговал. Закупит рыбы в Сямозере и в городе продаст эту рыбу, да привезет оттуда муки да пшена в свою деревню. В городе купит оптом подешевле, а народу продаст подороже. Поэтому хорошо и жили. Девушкой я все время была на чужой работе у Офони. Коров у них шесть голов было, седьмую я привела.

Позвали меня. Что я теперь скажу? Сказать, что не пойду, не смею, и мама расстроится. Трудно ей без отца [мужа], она хочет выдать за Васю. Я сказала: «Куда мама выдаст, туда и пойду».

Как только я это сказала, быстро позвали Пешу [брата Василия], отдали ему деньги, чтобы отвез в Нелгомозеро. Пеша Офонин запряг лошадь, поехал залог возвращать и свадьбу расстраивать. А [нелгомозерские] все равно приехали! Вошли в дом и давай маму ругать: «Чего ты натворила, зачем свадьбу расстроила? Что

* Осмотр родственниками невесты хозяйства жениха (см. ниже).

тебя заставило свадьбу расстроить? Мы все равно ее возьмем». А жених [Кузьма] подошел к голбцу, где я лежу: «Вставай, Настой, одевайся, поедем венчаться! Вставай!». Мама говорит: «Теперь на этом кончено, теперь расторгнута свадьба, в свою деревню выдали».

Они пошли сватать в соседний дом, к Олэй, а я встала, оделась и пошла туда, на сватовство. Раз Кузьма жених Олэй, он не может меня вызвать на разговор. А Павлой, его брат, пригласил меня посидеть [и начал разговор]: «Поезжай-ка с Кузьмой, он не возьмет Олэй. Поедете к венцу, повенчаетесь».

Я обещаю поехать: «Поеду, поеду!» Занесла одежду в боковушку, там в окнах стекол не было, досками были забиты. Думаю, что сниму доску, в окно выпрыгну прямо в сани и поедем с Кузьмой венчаться.

Но помешал Мийкулан Оннэй из Вохтозера. А у матери только теперь, днем печка топится, тогда как из Вохтозера уже ехали на праздник в Лахту. Зашел он к нам и говорит: «Что же здесь, в свадебном доме, так поздно встали, почему еще только печка топится? Должно быть, уже настряпано!» Мама отвечает: «Да, дорогой Онни, топится; сваты, видишь ли приходили, и мы хотели в свою деревню свадьбу устроить, но видно, все равно она уйдет в Нелгомозеро».

Оннэй как встрепенется: «Пойдет ли, — говорит, — схватим за косу, косу вокруг руки намотаем — никуда она не пойдет! Одевайся да ступай в сани! Собирайся на праздник в Лахту!» (Это мне-то).

И поехали мы в Лахту на праздник Петрова дня, а нелгомозерские сваты поехали туда же. Раз уж следом поехали, думаю: «Теперь я в Нелгомозеро пойду. Пойду. Пойду.»

Но опять помешали. На этот раз тетя Олэй: «Ты что! Хочешь выйти за такого парня! Выходи уж за Васю Офони́на, такая родня хорошая да славная...»

А мне это в голову запало, думаю: «Ладно, не пойду [за Кузьму], надо послушаться, раз так советуют за Васю Офони́на. Маму плакать не заставлю. Раз выдает мама в свою деревню, в свою и выйду, хоть и старый жених. Ну и пусть».

Мы повенчались, да муж еще молебен заказал отслужить, раз был не из бедных; за венчание заплатил и за молебен заплатил.

Вот такая была моя свадьба, длинная. Три жениха, три жениха хотели взять, хотя и была девушка не ахти какая, но женихов хватало! Когда я приехала с Рождества, тогда и начали готовить свадьбу, за три недели до Петрова дня, Петров день был в среду, а в воскресенье ходили венчаться; больше трех недель тянулась.

В это время я сходила на кладбище, помянули там [отца] да взяли от покойника благословение: благослови в новую жизнь, в новую жизнь ухожу. В то время я еще причитывать не умела, следом повторяла причитание. Раньше говорили: в чужом ('в другом') доме по-другому двери скрипят ('воют'), по-другому ворота визжат, по-другому воду носят, не как дома воду носят. Но двери и ворота одинаково открываются, просто так к слову приходится, ведь в чужой дом уходишь. Вступив в чужой дом, ты ничего не знаешь, что делать, с чего начать, каждую работу надо спрашивать.

Смотрины места замужества

Место [замужества] ходили смотреть. Родня ходила... с «приказом», это ходили с «приказом», уже по-нынешнему. Раньше говорили «место смотреть».

Вообще-то как живет Офона, всем известно было, хотя и собрались дяди и жены дядюшек из Вохтозера. Он пригласил всех в гости, а там уж и осмотр места; это из всех дел самое важное: [смотрят] что дальше делать, как готовить свадьбу, вот это и есть «приказ», когда свадьбу решают устраивать. И от «приказа» продолжается свадьба. А если не договорятся (либо о дарах не придут к согласию, либо не захотят выдать, либо сторона жениха еще что-то требует), то тут во время «приказа» и расторгнут свадьбу: едут уже без колокольчиков под дугой — не будет свадьбы. А если будет свадьба — едут с «места» с колокольчиками.

Девичья баня

Девичья баня была до свадьбы. Как соберется родня, немного попричитывают, потом затопят баню. Баня истопится — невесту в баню ведут, потом расплетание косы. Девушки ведут [ее] с песнями. Какие песни поют, когда в баню водят? «Кто это дорожку протурил, да добрый молодец по девицу ходил...». Всю песню помню.

Топят баню девушки, приносят дрова; руками дрова не переломашь [хотя так причитывают], топором перерубают. Я сама баню топила и сама причитывала. Да и сейчас помню, но не буду голосить... если про все дрова причитывать, так длинный [плач] получится, ведь дров смотри [сколько]: «Не топили мы, горемычные, сосновыми дровами...». (Давай я тебе так перескажу):

Мы, угорелые, принесли верные весточки,
Что мы, золотокосые ('носительницы золотых кос')
Истопили парну баенку,
Последнюю при твоей баженой волюшке.
Мы топили [парну баенку]
Не бедовыми дровами, ольховыми:
Чтобы на судимой на сторонушке
Жизнь твоя была не бедовая.
Мы топили, горемычные,
Не дровами березовыми:
Чтобы на чужой безвестной сторонушке
Жизнь была без кручинушки.
Мы топили, горемычные,
Не дровами еловыми:
Чтобы на дальней на сторонушке
(Второй раз повторяю «кручинушку»)
Пошли мы, золотокосые,
В наши артелюшки,
Переплыли девять морей,
На десятое море.

На десятом море были Божьими ветрами пригнаны
Плавники [дрова] хорошие,
Принесли мы того хорошего плавника,
Наломали, горемычные, руками:
Пусть живет среди чужих людей радостнее.
Там, за этими девятью морями,
Были три самородных родничка,
С них принесли для твоей баженой волюшки
Веселой водицы.
На первом родничке были
Медные ковшички да крышечки положены.
Не брали мы веселой водицы с этого родничка:
Чтобы среди людей суженых жизнь твоя
Не была несчастная.
На втором родничке были
Серебряны ковшички да серебряны крышечки.
Не брали мы веселой водицы с этого родничка:
Чтобы жизнь твоя среди предназначенных людей
Не была полна заботы.
На третьем родничке были
Золотые ковшички да золотые крышечки.
Принесли мы с этого родничка веселой водицы,
Чтобы твое белое [лицо] мыть,
Пусть на чужой стороншке
Жизнь твоя будет радостная.

Как начнет невеста собираться мыться, заходят в баню и девушки; вода приготовлена заранее, теплая вода; девушки моют лицо, затем невеста моется да парится, вот и девичья баня. Невеста всех приглашает [девушек]: «Пойдемте, пойдемте, умоете лицо, пойдемте со мной вместе, умоетесь!» Ведь в любой деревне девушки дружно живут... из-за этого и приглашают.

После бани уже увоз невесты приближается, свадьба приближается, как придет она из бани, ее сажают под иконы, волосы ('голову') расчешут. Косу плетут. А лент вплетают! У кого из девушек в деревне есть ленточки — все заплетают в косу. Наша деревня была маленькая, мало было девушек с ленточками, а когда пришла родня да посторонние с других деревень пришли девушки на свадьбу, вот тогда наплели столько лент, что коса стала тяжелая.

Невесту посадят в большой угол, ставят скамейку, на нее подушку, невеста садится на подушку. Как [невеста] накрутит косу вокруг руки — долго надо освобождать, чтобы косу достать. А она плачет, рыдает: косу не отдает.

«Вольну волюшку отнимаем, вольну волюшку запрягаем». Она не отдает косы. Так было принято. Потом берут косу, начнут расплетать да ленточки развязывать, причитывают, а невеста так плачет, даже забывается.

Вопленицей была Педрин Окулина. Она очень хорошо умела причитывать ('плакать'); голос высокий, хороший; сядет рядом да как начнет причитывать:

Твои светлые волюшки захватывают,
Да красны косушки на пробор расчесывают,
да на шесть прядочек закручивают...

Так и причитывает...

Остальные последние денечки
твоей светлой волюшки.

(В девушках как будто своя воля, а замуж как выйдешь, не своя волюшка будет.)

Когда свадьбу играют, так много во время свадьбы причитывают. Всем причитывали: сестре, всем тем, кому предстояло замуж выйти, если только не... [«убегом»].

Невесту забирают в дом жениха

Когда пошли меня брать [в дом мужа], приготовили солому, от их двора до нашего двора, по обе стороны дороги. Как пошли брать меня ('берущие'), тут солому зажгли. Это те девушки зажигают, что сидят вокруг [специального] девичьего стола и песни поют.

Солома горит; посередине эти «берущие» шагают. Хотя соломы у нас [горе-ло] много, до пожара не допустили. Поезжане прошли и загасили огонь, затоптали солому в снег.

А еще... как начали поезжане приближаться, мне велели в окно через обручальное кольцо на жениха посмотреть. Говорят, будто бы муж лучше будет слушаться жену, раз видишь его через колечко, а ведь через кольцо немного пространства видно! Но жениха обязательно надо увидеть, через колечко надо посмотреть на него.

Напоследок в родном доме устроили прощальный [уводной] стол, а после повезли венчаться. В сани положили невестину подушку, ту самую, которая пошла в приданое. Подушки нет во время уводного стола, пока невеста не будет «под рукой» у жениха, а как будет «под рукой», тогда сажают на подушку.

Как придут за невестой, да как выдадут, сторона невесты больше ее не касается, тут уже [власть] на стороне жениха, жених ведет, уже никого не пускают в середину и рядом.

По возвращении от венца

После венца [обычно] весь свадебный поезд заезжает на сарай, а нам, обвенчанным, еще немного колдовали, чтобы жилось богаче... [Для этого] лошадь пригнали во двор. Вышли мы из саней, только начали подниматься по лестнице, идет навстречу матушка, на ней шуба наизнанку. Идет и ячмень сеет нам в лицо ('на глаза'), да куда попадет: «Не ячмень сею, сею счастье!» — приговаривает.

Мать вынесла молока в горшке и стала нас поить прямо на лестнице, ведущей со двора в сени. Раза три надо отпить: сперва пьет муж, потом два раза я, затем второй раз муж пьет, и опять я. Да, и на лестнице ('крыльце') был разостлан холст. Женщины расстилают холст, человек пять расстлали: золовка, если у жениха се-

стра есть, или кто из близкой родни, они и стелют. А матушка не расстилает, она лишь ячмень сеет. Мы поднялись по нему немного, да и убрали холст, а расстилавшим — подарки: четверти материи, вот какие кусочки материи, на повойники. Эти четверти мне дали, когда уходили на венчанье, четвертей дали побольше.

А дружкам повязывают сначала кисею, а потом через другое плечо кумача на рубаху, а потом уж дружкам завязывают платки, белые платки, которые носят на голове, а «суаяннайни» [свадебный чин: родственница жениха, букв. «берущая, добывающая женщина»], той — четверть ситцу.

Затем мы, новобрачные, идем в избу. Уже в руке наготове держишь серебряную монетку, и только через порог ступишь, бросаешь монету на печку, так что звякнет. Велят бросить, когда приезжаешь с венца.

Как только разденешься, жениха и княгиню сажают рядышком на печку. На печку первым делом подают ягод, сок от ягод, чтобы дети стали румяные, и молока, чтобы дети родились белые [белолицые]. Посидишь рядышком немного, пока самовар вскипит да на стол подадут.

Посидели немного на печке, садимся есть и пить. Молодых сажают в большой угол, на почетное место ("на самый верх"), там, где иконы, на почетное место молодых. На лавке, на подушке место невесты и жениха. Сажают на подушку, за столом наготове уже лежит подушка, невестина подушка. Еда и питье приготовлены заранее. Сначала нальют чаю. После того, как чай попили, приносят еду, в один присест, на тот же стол. Свадьба большая, народу — три стола друг за другом, кто со стороны жениха ('берущие'), кто провожатые, человек двадцать пять, а то и тридцать было.

Когда смотрят молодую, то молодые стоят за столом в большом углу, вина тут нет... не пьют вина во время величания. На старинной свадьбе не было вина.

Раньше не было князевого стола, а у меня уже ставили [князевой стол]: ведь Вася Офонин холостяжил долго, жених славутный был. Вот тут вино было.

Князевой стол

Как с венчания приедешь, первым делом накормят и напоят, а потом, берут [невесту] «голову прибирать» в чулан. Хлебную мерку переворачивают вверх дном, на мерку сажают жениха, невесту на его колени.

У девушки волосы в одну косу заплетены; косу эту разделяют, заплетут волосы в две косы; повойник ('чепчю') из красного кумача, надевают на голову; затем сверху завяжут платок; если у кого нет двух шелковых платков, завяжут шерстяной, а шелковым платком только глаза прикрывают.

Потом новобрачные идут [в избу] под руку. Надо идти тихонько и кланяться все время; а гости стучат и кричат: «Быстрее, быстрее, быстрее, хороша молода, хороши молодые!»

Посреди избы батюшка, отец мужа, берет скалку и наматывает на нее весь платок, открывая лицо невесты. Жених поворачивает невесту вокруг, целуются, и батюшка уходит. Как откроют лицо [невесты], да как начнут колотить, кто чем: кто

лучинами, кто растопками, кто чем. Так колотили, даже сажи насыпалось по всей избе — боже упаси! У меня был ярко желтый шелковый платок, так весь платок был в саже. А изба, как в дыму. Столько сажи выколотили! А потом прошло поздравление.

Еще не кончен обед, а другой стол, князевой, уже накрыт под воронцом. На него положен хлеб, а на хлебе икона. Нас поставили за стол, потом начали поздравлять. При князевом столе поздравляют и провожающие, и берущие, а обычно, когда молодые стоят просто за столом, поздравляет их лишь родня со стороны жениха.

Как подойдут поздравлять, приподнимают хлеб с иконой над молодыми: «Хороша молода, хорош Вася, хороши молодые!» — приговаривают. Поздравляют все и деньги кладут: лежит тарелка, на нее кладут деньги. Потом отходят молиться Богу, подходят другие. Чокались, пили, с молодыми чокались, пили лишь те за князевым столом, кто подходил поздравлять, родня. Да некоторые поздравляющие, которые дарят, еще целуют жениха и невесту, жених невесту целует. Столько стыда надо перетерпеть, для девушки первый стыд — это поздравление. Такие были раньше свадьбы, карельские свадьбы.

Дары

Как вернутся жених да невеста с венчания, княгиня должна самые лучшие полотенца повесить на вешалку, что на стене, и у печки на крючок для тряпки. Это для матушки. А прочие дары свадебному народу: золовкам, деверям, дядюшкам, женам дядюшек, тетушкам — всем надо дать подарки.

На дверную скобу во дворе надо было повесить вышитое полотенце для коровы. Чтобы корову привести в хлев, надо было повесить полотенце. Раньше всегда, приводя корову [в хлев], полотенце завязывали. Потом такой моды не стало, но жена дяди из Вохтозера велела по старинке сделать.

Прежде девушкам не приходилось сложа руки сидеть ('держат голову на растопках'). Сначала надо было холстов наткать, а потом вышить; много надо было даров приготовить. Во время рукобития, когда договариваются о свадьбе, тогда и насчет даров договорятся.

Дарят стороне жениха ('в сторону жениха'). Для своей [будущей] семьи пошло: батюшке — рубашка и лента ('холст для дружки'); деверю — рубашка и лента дружки; невестке — платье и сорочка; матушке — платье и сорочка; да девочке надо было платье, хотя она была небольшая, на ее платье шесть аршин, десяти не надо было, а на платье других по десять аршин.

Да еще другим дары нужны были: в Лахте жила золовка — той платье; мужу золовки — рубашку и ленту дружки. Сторона девушки приносит дары; девушке приносят, а дарят родне жениха.

На свадьбу ушло тридцать пять штук [подарков], а за штуку считали: рубашка — штука, сорочка — штука, по-моему, восемь платьев ушло, десять аршин на платье. Платье считалось за штуку; станушки, рукава к станушке, вышитые, с вы-

шитым подолом станушки тоже считались за штуку. У нас, конечно, столько бы не вышло, но жених купил. Съездил в Лахту, вечером подъехал к нашему дому и привез три куска, дал маме: «Вот дары, говорит, отмеряй да режь». Маме это хорошо было, [он] наготове купил дары. И родня нанесла, если бы не родня, столько бы не купить.

В Суоярви тоже пятнадцать штук даров ушло, туда немного.

В доме жениха

Утром молодых будят, матушка будит. Это дело не провожающих, мать мужа должна будить. До бани завтракают, сходят в баню, а потом погуляют, лошади запряжены у бани.

Пока в бане моются да на санках катаются ('гуляют'), той порой и обед доспеет. Второй раз принесут еду и питье, провожающие тогда отправляются по домам, а молодые тут остаются. Пройдет три ночи, тогда молодые идут в отгостки.

Первые работы

До шести недель матушка будит каждое утро, и хотя уже проснулась, все равно лежишь в постели: пусть придет будить: «Невестка, вставай!». Позавтракаешь. «Что теперь делать?». Иногда велит посуду вымыть.

Затем для первой работы даст лен. Первым делом — лен в прялку: умеет ли молодуха лен прясть или не умеет. Потом принесет большое берестяное лукошко с мукой: «Вот твоя жизнь, сумеешь жить — живи! Вот тут мука!» Не скажет, что опусти руки в муку, но заранее подсказали это, каждая так поступала. Опustiшь руки в муку, вытряхнешь муку с рук, и тогда уберут муку. Первым делом руки надо было опустить в муку, до чаепития.

На другой день принесет матушка короб шерсти, прялку и веретено: «Вот тебе, невестка, работа...» И когда прядешь шерсть, есть одна примета: во-первых, что жизнь будет счастливая, если прядешь шерсть, счастливее будешь. А во-вторых, примечали, умеешь ли ты шерсть прясть, какую [нитку] спрядешь. Если короб не очень большой и велит все спрясть, так спрядешь, но за один присест нельзя, а постепенно; а если побольше, так сама допрядет.

Ходили ли за водой? Как попрядешь шерсти, накормят обедом, потом за водой: «Молодые, идите принесите воды!». Идешь вдвоем. Начерпаешь ушат, муж спереди, жена сзади, начнешь нести воду. Есть такая примета: сумеем ли мы носить или нет. Придут и опрокинут ушат; озорничают, ни капельки воды не останется, на дорогу выльют ушат, ждут, когда уже за вторым пойдем. Говоришь [им]: «Не надо выливать второго ушата!» Посторонятся, больше не выливают, а не то вылили бы и второй, и третий. В этом отношении я была смелая. Я же единственная была молодуха, которая в дом пришла, надо мной же не надсмехались.

Таково было прежде замуж выходить.

Семья [у батюшки] была большая. Делиться собирались. Младший брат раньше женился. Когда я пришла к ним, у него уже, по-моему, пятеро ребят было. Десять недель прожили вместе и разделились. Батюшка и матушка пошли с нами, четыре человека стала семья. А деверь, брат, остался со своей семьей. Печка по-черному топилась, а новый дом был не обделан, изба была курная, брата в боковушку, а нас в курную избу ('в черную печку'). В боковушке была по-белому топящаяся печка, но изба была небольшая.

Потом достроили новый дом, он при разделе достался Василию, старшему брату, а старый дом с пристройкой младшему брату. Новый дом достроили и перешли туда жить.

ГРЕХИ И ЗАПРЕТЫ В ПОВСЕДНЕВНОМ И ОБРЯДОВОМ ПОВЕДЕНИИ КАК ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЫ МИРА У КАРЕЛ

(Опубликовано: *Культура повседневности карельской семьи (конец XIX — первая треть XX в.)* / Петрозаводск: Карельский научный центр, 2014. С. 320—332).

*Ei ole puuda linnun istumatonda eigo ristikanzoa reähkätöindä.
Как нет дерева без птицы*, так нет крещеного без греха*

(Мяндусельга)

В данной статье в порядке постановки вопроса предлагается несколько тем, в которые автор попытался объединить разнородные представления о грехах и запретах в разных временных, обрядовых, бытовых (часто ежедневных) ситуациях. Грехи и запреты в народной культуре сходны по своим функциям, и те и другие определяли поведение человека. Однако запреты чаще всего связаны с временем (например, календарным), тогда как греховное/негреховное поведение в своей основе от календарных периодов не зависело. В значениях слов существует разница: запрет — часть системы предписаний, тогда как грех — оценка свершившегося нарушения какого-либо запрета**. Это так. Но на практике выражения «делать так грешно» или «делать так запрещено» сводятся к единому знаменателю. К тому же деление это относительно: грехом могли назвать и несоблюдение каких-то обрядовых установлений, в том числе календарных запретов. Скорее всего, это связано с тем, что понятие греха (кар. *reähkä* есть лишь карельская огласовка церковнославянского слова грехъ), пришедшего в данном случае из православия, наложилось на дохристианскую основу запретов в поведении человека и синкретизировалось с традиционной, в основе своей еще языческой картиной мира карел, спектр верований и представлений об окружающем мире которой был очень широк.

Такой синкретизм наблюдается, например, в религиозных представлениях об ином мире и посмертном переходе на «тот свет». Вера в потустороннюю жизнь и необходимость соблюдения принятого сообществом морального кодекса в земной жизни как условия приемлемого существования в жизни иной, а также создания предпосылок для соблюдения обряда перехода в потусторонний мир (в противном случае душа могла остаться между пространством двух миров, стать бродячей), диктовала ряд запретов в повседневном поведении, нарушение которых многими воспринималось как греховное: «В церковь относили раньше платки или что покойник на помилованье завещает — раньше ведь боялись греха. Под образа клали платок или полотенце. На Успенье да на Петра наши отвозили в ча-

* Буквально: на котором бы птица не сидела.

** Выражаю благодарность за данное замечание редактору этой книги О. П. Илюха.

совню на остров Махосоори (на Селецком озере). Да и сейчас, хоть и нет там часовни, отвозят шерсти, да платок какой. А раньше — четверть аршина или денег на свечи. Поп и забирал. Платки да рубахи с себя сбрасывали и оставляли там, на острове. А еще попу на помилованье отвозили баранов, туда живых везли, а там закалывали...»*. Нарушение неписаного кодекса поведения, моральных принципов общины грозило нарушителю отмщением в ином мире: «Когда продаешь разбавленное водой молоко или даешь его нищему — то совершаешь непрости-тельный грех, после смерти тебе придется это молоко отделять от воды»**. Впрочем, апелляция к иному миру была нужна не всегда. Карельская поговорка гласит: «Не осуди больного — это грех, смейся над старым — это тебе вернется. Смеяться над стариком не грех — сам стариком станешь, грех смеяться над больным» (Кондока)***.

Одной из известных разным народам функций представителей иного мира является соционормативная: потусторонние силы — «хозяева» окружающей человека природной среды через мемораты и мифологические представления, проявляющиеся в обрядовой практике, «следят» за соблюдением моральных правил общественного поведения, негативно реагируя на ругань, ссоры, излишний шум или буйство, воровство и в целом на асоциальное поведение индивидуума. Собственно, таким же образом (из потустороннего мира) за жизнью родственников наблюдают их умершие предки, которым в карельской традиции отводится большая роль как наставникам и помощникам живых. Речь, собственно, идет о взаимопроникновении миров. Это в принципе возможно в координатах древних представлений о мире, в котором потусторонний мир, по карельскому поверью, находится от нас «за шелухой бересты» (то есть он, как правило, невидим, но расстояние до него измеряется в исчезающее малых величинах). В этих верованиях ярко проявляется определенный дуализм представлений, обусловленный, скорее всего, исторической изменчивостью: одновременно существуют верования как о ближнем, так и о дальнем потустороннем мире.

«Ничего плохого нельзя делать. Ссориться тоже. На земле как говоришь, так земля слышит (или лес слышит), а на озере говоришь, так вода слышит», — рассказывали в дер. Вокнаволок на карельском Севере****. Известно, что, например, водяной или «силы воды», как часто их называли в Карелии, наказывали тем, что могли взять рыбу из водоема, то есть сделать его неловчим, а провинившегося могли наказать болезнью, которую лечили, как правило, заговором и принесени-

* Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, 1878/13, зап. в 1973 г. в с. Сельги от Евдокии Гурьевой, род. в 1905 г. в Паданах.

** Karjalan kielen sanakirja, V, Helsinki, 1997, s. 75 (далее KKS).

*** Ibid., s. 74.

**** В тунгудских деревнях А. С. Степановой в 1998 г. была записана поговорка: «Mešča on korvakuulo, vezi — šilmänägö / Лес — (все) слышащее ухо, вода — (все) видящий глаз». Об этом см. также: Иванова Л. И. Законы «лесного царства»: народные традиции экологического воспитания (по материалам карельской мифологической прозы) // Карельская семья во второй половине XIX — начале XXI в.: этнокультурная традиция в контексте социальных трансформаций. Сборник статей и материалов / Составитель и редактор О. П. Илюха. Петрозаводск, 2013, с. 182—183.

ем жертвы. Яркий пример того, как действовали табу на психику человека еще совсем недавно, в начале XX в., приводит в своей книге «По деревьям Беломорской Карелии» известный финский исследователь карел Пертти Виртаранта. Собирая материал в 1968 г. в севернокарельской, ныне уже не существующей, деревне Ювялакша, он записал рассказ о женщине, которая случайно сняла большую рыбу из чужой ловушки (ловило несколько человек и ловушки их оказались запутаны между собой). Она это быстро обнаружила, но по настоянию компаньонов взяла рыбу в лодку и стала ее потрошить. Однако нож соскользнул и поранил руку, после чего рука опухла, и рана стала нарываться. Все это настолько сильно подействовало на нервную систему несчастной женщины, что она ничего уже не могла толком сказать, все время повторяла только одно: «я взяла чужую рыбу». После этого она совершенно лишилась разума, и ее два года пришлось держать в изоляции. Наконец, родственники решились обратиться к одному из самых известных колдунов и знахарей в округе по имени Онтро, который ее вылечил тем, что три раза неожиданно для больной толкал ее в родник с ледяной водой. «Видно она сильно испугалась», — констатировала рассказчица, — «и после этого стала постепенно поправляться. Вот клин клином и вышиб из нее болезнь», сказала она, имея в виду, что женщина и заболела, и поправилась от одного и того же — от испуга. То есть лечение здесь полностью зависело от течения заболевания, и «компоненты» их были идентичны: «наказывающая» и «лечащая» вода и испуг*.

Помимо того, что природные духи контролируют человеческое поведение, существует и другой тип взаимопроникновения миров: духи через визуальный контакт (иногда он дополняется репликой мифологического персонажа) предупреждают людей о предстоящем испытании. Однако интересно, что наряду с тем, что в народе существовало устойчивое представление о водяном, который своим появлением предупреждает о беде — пожаре ли, войне и т. д., также сами люди, видевшие водяного или лесного, считались, например, на Сямозере грешными. «Тот, кому водяной или леший показался — это грешники. После смерти, говорят, грешников через огненный порог проводят»**.

Однако в народной культуре существовала система запретов, которая касалась далеко не только асоциального поведения. Кроме религиозных запретов и установлений, которые не следовало нарушать, например, запрета в посты есть скоромное или снимать нетельный крест, существовали чисто дохристианские по своей природе табу, часто объясняемые, тем не менее, через христианские символы. Когда дохристианские объяснения табуации уже забывались или становились непонятными, «в помощь» привлекались часто достаточно наивные, но авторитетные аналогии из «божественной истории», например: «Сын Божий не ел до обеда ничего в воскресные дни» — объяснение того, почему при выгоне коров нельзя было детям ничего есть с утра: говорили, что нельзя даже ягодки съесть

* Virtaranta, Pertti. Vienen kyliä kiertämässä. Helsinki — Vammala, 1978, s. 174—175.

** KKS, V, s. 75.

до обеда. Детям говорили: «Идите в лес днем, там ешьте сколько хотите!». Или наоборот, ссылаясь на черта и борьбу с ним, объясняли, почему в Троицкую пятницу следовало обязательно раздобыть рыбы и есть ее (рыба поминальное блюдо, в том числе на ежегодных троичских поминках — А. К.). «Видишь ли,— говорили жители дер. Костомукши из Беломорской Карелии,— нечистый тогда постился, и назло ему надо было есть рыбу». При стрижке ногтей их нельзя было бросать на пол, а надо было класть за пазуху или просто пропустить под поясом. Когда-то черт, говорят, собрал все брошенные на пол обрезки ногтей — столько, что смог соорудить на шею Сына Божьего кольцо из них. В субботу вообще не давали стричь ногти, говорили, что в субботу только волк ногти обгрызает! Если пропустить остриженные ногти под поясом, то они не достанутся нечистому, иначе как говорили на Севере, он из обкушенных ногтей соорудит парус, а из обрезанных — судно*. В воскресенье же не давали точить на точиле ножи, топоры или косы, объясняя запрет тем, что находящийся на теле черта стальной ошейник, который удалось снять с шеи Сына Божьего, утончается на столько, сколько в воскресенье во время точки стирается железа. Поэтому боялись, что ошейник сломается и нечистый освободится**.

Некоторые установления были связаны с защитой человека от всяческого зла. Рассказ о повседневном поведении из дер. Костомукша гласит: «Спать укладывались на левый бок, правым боком сверху, потом молились: «Ангел мой, приходи на мое правое плечо, закрой меня своими золотыми крыльями, охрани от всякого зла, ночью и днем, в темноте и при белом свете»***. Помимо того, что постоянно носили на шее кресты, старшее поколение также не снимало с тела пояс, таким образом, обеспечивалась как бы двойная защита, причем объяснением этого обычая было то, что на изображениях Сына Божьего он всегда в поясе. «Нельзя без пояса креститься, это грех», считали в Сямозере****.

После прихода из бани надо было еще раз помыть лицо из умывальника и высушить чистым полотенцем, а затем еще «помолиться перед богами» (перекрестить глаза перед иконами). В основе этих действий, вероятнее всего, лежит представление о бане как о языческом, нечистом с точки зрения христианства, месте, которое раньше было связано с домашними родовыми богами, наподобие удмуртской куалы***** или лопарской коты.

* Ср. в скандинавской мифологии Нагльфар — корабль мертвецов, прибывающий на последнюю битву с асами в Рагнарек (разрушение мира) — полностью сделан из ногтей мертвецов. Исландский скальд Снорри Стурлусон в «Видении Гюльви», написанном около 1220 г. упоминает скандинавский обычай остригать у покойников ногти и сжигать их, чтобы корабль никогда не смог быть создан (см. напр.: Мифы народов мира. Т. II. М., 1980. С. 196).

** Virtaranta Pertti, 1978, s. 247—248.

*** Ibid., s. 247.

**** KKS, V, s. 75.

***** См. напр. <http://vorshud.unatlib.org.ru/index.php/>

Грехом также считалось ходить в баню поздно вечером с субботы на воскресенье (Неккула — Риипушкала, Олонецкий район*). Во время еды на столе всегда должна была быть скатерть, нельзя было хлеб (божий дар) класть на голый стол. Или еще один грех: Пряжу с прялки на ночь следовало убирать, говорили, что нечистый будет прясть ночью, если оставить. Поэтому, когда заканчивали прясть, то говорили: «Господи благослови прялку за этот день!».

В книге известного путешественника и фотографа Инто Инха «В песенных краях Калевалы»**, который в конце XIX в. побывал в Беломорской Карелии, упоминается ряд запретов и грехов, которые здесь пополнены рассказами жительницы дер. Костомукша Паро Ремшу, Анни Сиикони из Ювялякши, Мари Кююрёнен из Суднозера, Домны Хуовинен из Вуокинсалми, Иро Ремшу из Толлореки***:

— лебедя застрелить — это большой грех, если кто даже случайно убивал, то с ним случалось несчастье.

— рябину во дворе нельзя рубить, грех будет.

— осину нельзя рубить, из нее был сделан крест, на котором распяли Христа. Поэтому лист ее на ветру дрожит.

— если в дом заходишь, то не наступи на порог, будет грех. На порог наступить — как наступить на икону. Если в доме были незамужние девушки, то они могли остаться старыми девами. Если гость наступал на порог, то он опускал лемби (сексуальную привлекательность) у этих девушек****. И еще — когда венчались, то нельзя было невесте через три порога с открытой головой переходить, надо было платок одеть, чтобы волосы были не видны.

— когда поленья клали в печь, то надо было класть их комлем вперед, иначе дети могли родиться вперед ногами.

— ковш нельзя оставлять в кадке с водой на ночь, будет грех. Умывальник надо на ночь заполнять водой, если пустым оставить — грех будет. В нем самая чистая в доме вода, если ночью согрешишь, то твой ангел-хранитель умоется той водой.

— если в избе вечером подметают, то нельзя выносить мусор на улицу, иначе грех будет. Долю (счастье) свою выметешь.

— нельзя было проходить под решетом, особенно беременным, его хранили в подвале дома, там никто не ходил. Решето — предмет особый*****. Говорили, что нельзя из непросеянной муки ничего печь. Непросеянная мука, непроцеженное молоко и некрещеный младенец — одно и то же.

* KKS, V, s. 75.

** Inha I. K. Kalevalan laulumailta / Toim. Pekka Laaksonen. — Helsinki: SKS, 1999.

*** Virtaranta, Pertti, 1978, s. 175, 246; Virtaranta, Pertti. Vienen kansa muistele. Porvoo-Helsinki, 1958, s. 719—721.

**** Про лемби (лемпи) см. Конкка А. П. О заговорах «поднятия лемпи» из собрания фольклорного архива Финского литературного общества (SKVR: Беломорская, Приладожская и Северная Карелия) // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Материалы VI научно-практического семинара. Петрозаводск, 27—28 марта 2013 г. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2013, с. 88—104.

***** Решето широко использовалось для гаданий, что роднит его с бубном.

— загнеток у печи всегда надо вычищать на ночь, чтобы дух-охранитель дома мог бы там сидеть и греться.

— после заката солнца нищему нельзя давать из дома даже крохи хлеба, хоть бы умер с голоду. Если дать, то дом оскудеет.

— нельзя было есть левой рукой.

— стол после ужина нельзя было оставлять не вытертым. Крошки на столе будут червями на нем скакать.

— косто (одежда типа сарафана) нельзя было с плеч вниз сбрасывать, надо было через голову снимать.

— волосы у замужней женщины всегда были закрыты. Если в той же комнате, где спали, оставались на ночь гости, то хозяйка спала, не снимая платка.

— когда при расчесывании волос они оставались на гребне, то их нельзя было бросать на пол или на землю, а необходимо было сжечь.

— незамужним девушкам нельзя было волосы сидя расчесывать. Говорили: волосы коли сидя расчесываешь, так еще и старой девой останешься.

Помимо того были еще особые, староверческие запреты, например:

— питье чая считается грехом, курение табака — двойной грех, а от кофе — грех тройной. Истинно верующие люди пьют только «траву», то есть чай, сваренный на морской траве без сахара.

— из самовара нельзя бы пить чай, ведь вода из него бежит из крана как изо рта черта, в котле надо бы варить.

Некоторые запреты были связаны с представлениями о переходе на тот свет. В основу клубка, вокруг которого закручивали нить, в так наз. «донце клубка» клали сухую горбушку хлеба или что-то съедобное, потому что на том свете придется это «донце» съесть. Сматывающий в клубок нить и второй человек, кто держал при этом моток ниток, не должны сидеть далеко друг от друга, потому что какое будет расстояние от мотка до клубка, такое расстояние им придется по дороге на тот свет вброд пройти в реке Туонелы (река потустороннего мира, которая часто рисовалась огненной). Улла Муйстама из дер. Софпорог Кестеньгской волости вспоминала опять же, что расстояние от клубка до мотка надо будет пройти через реку на том свете по протянутой над ней нити. Когда реку Туонелы переходили вброд, то вода ее доходила до того места у человека, где у него была на теле родинка (родимое пятно карелы называли «родимой звездочкой»).

Однако можно было приложить усилия для того, чтобы построить мост через реку Туонелы. Это достигалось такими благими делами, когда получивший подарок или помощь в каком-то деле не мог знать, откуда помощь пришла. Но не только молитвой, обращенной к Богу оказывалась помощь заблудившимся в стране Туонела или оказавшимся в беде на огненной реке или пылающем пороге Туонела, когда звенел «колокол Туони», то есть вдруг без причины начинало звенеть в ушах и считалось, что заблудшие души подают родственникам знак о помощи. Грехом считалось не отблагодарить повитуху после рождения ребенка, то есть не подарить шерстяных рукавиц, положенных ей по традиции. Дарение рукавиц опять же

объяснялось тем, что когда придет время перебираться через реку Туонела, то растущий на ее подступах репейник (или осот, то есть колющая или режущая трава), через заросли которого придется пробираться к реке, можно оборвать с помощью этих рукавиц*.

Но это касалось не только людей. Паро Ремшу приводит такой пример: «Когда мы в лесу видели (и, прежде всего, слышали) такое дерево, которое, падая, зависло на втором, и оно там скрипело, это дерево — а оно всегда ведь скрипит, когда ветер дует — то его надо было руками убрать, снять со стоящего дерева. А топором нельзя было рубить, надо было руками снять, чтобы то дерево (стоящее) перестало мучаться. И они (дела такие) все наращивали этот мост через реку Туонелы»**.

Система грехов-запретов диктовалась также внутренним соотношением природных «сил» в мифологической системе мира, которую не следовало нарушать, в том числе общим распределением ролей по линии природа-человек. В данной связи стоит упомянуть так называемые календарные запреты, их достаточно много, как и в любом календаре. Назовем некоторые:

— Во время Великого поста, все семь недель, во время еды не надо бы ничего говорить. И во время ужина не надо болтать, это грех.

— В Благовещение нельзя спать. Кто спит, тот не услышит голоса глухаря на току. В Благовещение никому нельзя спать. Кто спит, тот получит гнилой кошель на спину на всё лето. Его всё время будет одолевать сонливость..

— В Страстную пятницу не надо бы много говорить и смеяться так, чтобы зубы были видны. Это грех.

— В пасхальную ночь мешают друг другу спать. Носят с собой тонкую тряпку, если кого-то обнаружат спящим, то поджигают тряпку прямо у него под носом, чтобы проснулся. В пасхальную ночь никому нельзя спать.

— На Егория (Juriin päivä) нельзя грохотать, грозы летом будут яростнее.

— На Егория нельзя есть мяса, потому что летом «лес» (медведь — *A. K.*) будет гневаться.

* Virtaranta, Pertti. Vienan kansa muistele. Porvoo — Helsinki, 1958, 767—770.

** Что касается представлений о дереве как связующем звене между потусторонним миром и миром живых, то их можно проиллюстрировать сведениями о так называемой «исповеди дереву» из района расселения карел-людигов: если последний час застанет вдалеке от населенных пунктов или не будет возможности найти священника, то следует встать на колени под деревом и исповедаться ему во всех грехах. Дерево желательно найти такое, которое свалено ветром и висит над другим, поскрипывая при каждом движении воздуха. Это-то поскрипывание и услышит «всевышний». После исповеди на дереве следует топором или ножом вырезать крест (то есть сделать карсикко). Считалось, что лучше исповедоваться скрипучему дереву, нежели плохому попу. См. Конкка А. П. Карельское и восточно-финское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии / Карельский филиал АН СССР. Петрозаводск 1986, с. 93. Примеры взяты из книги: Ольга Огнева, Алексей Конкка. Праздники и будни = Puhät da arret: карельский народный календарь / Российская академия наук; Карельский научный центр; Институт языка, литературы и истории. Петрозаводск, Verso, 2013.

— До Маковей (14.08) нельзя собирать ягод. В Маковей за ними отправляются всем селом и делают ягодные пироги.

Если в день Марии (Успение) приляжешь отдохнуть после обеда, то в этом году не отыщешь мест, где щука нерестится.

— До Ивана репного или Сухого Ивана (11.09) нельзя брать репу*.

В разных карельских местностях (традиции которых несколько отличались друг от друга) существовало множество календарных запретов, но наиболее широко известны были в Карелии два — это запрет «трогать лес» до Иванова дня, то есть заготавливать в нем веники и резать ножом листву для скота. Запрет объясняли тем, что иначе лес «сдвинется» (liikkuu) и это отразится на целостности стада, которое летом паслось в лесу. «Сдвинется» здесь в конечном итоге означает, что нарушится обычный порядок вещей. Глагол «сдвинется» используется в языке и в более натуральном смысле, например, когда речь идет о растяжении — растянутые мышцы руки (или, как говорили, жилы) лечили завязыванием на запястье красной шерстяной нитки, на которой могли также завязать 9 узлов — для укрепления этих самых жил. При этом читали заговор: "Где сдвинулось мясо, там мясо соединяю, где жила сократилась, там жилу удлиняю, где жила сдвинулась, там жилу связываю» и т. д.**

Вторым широко известным запретом было не «трогать землю» после Покрова, когда земля «отдыхает», то есть, прежде всего, не «мешать» её отдыху каким-нибудь сельскохозяйственным орудием. Если летние праздники открывали, давали возможность начать какие-то работы, то функцией Покрова было их завершение. Например, после Покрова, даже если была теплая осень и лед еще не встал, «многие боялись на лодке выходить в озеро», считая это грехом. Дело в том, что на Покров кончался лов ряпушки — важной составляющей рациона карельской семьи. В дер. Ювялакше Вокнаволоцкой волости Покров был днем жертвоприношения, «днем барана», когда, по рассказам местных жителей, приносили в часовенной ограде благодарственную жертву Богу за то, что скот в летний период остался цел, а урожай зерновых был собран***. Все это, собственно, означало, что время вокруг Покрова, которое в основном совпадало с древним карельским праздником Кегри — концом сельскохозяйственного года и временем мертвых — было переломным моментом года. «Покров делит год надвое. Покров — первый зимний праздник», — считали карелы.

Однако наибольшее количество запретов приходилось на зимние Святки — пик календарной обрядности. В период Святки нельзя было не только трогать землю или лес (запрещено было рубить, например, дрова — заранее заготовленных дров должно было хватить на все Святки), но и воду (по преданию, приладожские карелы даже воду на Святки запасали загодя). Но уж, если ходили за водой на про-

* Примеры взяты из книги: Ольга Огнева, Алексей Конкка. Праздники и будни = Pyhäät da arret: карельский народный календарь / Российская академия наук; Карельский научный центр; Институт языка, литературы и истории. Петрозаводск, Verso, 2013.

** Virtaranta Pertti, 1978, s. 82, Вокнаволоцк.

*** Ibid., s. 171—172.

рубь, то по крайней мере, нельзя было ходить в темноте. Помимо того, действовал запрет шума, хождения с открытым огнем по улице, нельзя было прясть, стирать белье щелоком, выбрасывать золу на улицу, стричь овец и чистить хлев. Но помимо этих, связанных с определенными работами, запретов, существовали и другие бытовые, и том числе вербальные табу, как, к примеру, не болтать ногами под столом или не упоминать имени медведя и змеи. Контроль за выполнением запретов, как и в случае с лешими и водяными, возлагался на особого духа-хозяина святочного времени — Сюндю (южная Карелия), Крещенскую старуху или Крещенскую свинью (северная Карелия). Именно им пугали балующихся детей или припозднившихся путников. Все это, тем не менее, не мешало гадающим и ряженым вести себя, нарушая запреты. После этого следовало очиститься, причем ряженые «отмывали грехи» за всю общину: «Когда хухляками ходили на Святки, то отмывали грехи на Крещение в проруби. Говорили, что те, кто хухляками ходили, за всех крещеных отмывали грехи. Красный кушак или красный в синюю полоску (традиционные цвета — А. К.) привяжут тебе на пояс и — в воду. За кушак тебя держат, а потом поднимают и — в сани...»^{*}.

Обрядовое поведение в силу своей исключительности и направленности на контакт с потусторонними силами, было, в том числе, ритуальным нарушением табу. В конечном итоге, именно с ритуальным поведением на празднике (ср. обряды с тем же ивановским венником) и с нарушением (то есть ритуальным снятием) запретов связаны многие отмеченные выше даты лета и осени.

Итак, вышеизложенный материал можно разделить на несколько тематических групп: 1. запреты, относящиеся к категории этического кодекса поведения в обществе, 2. религиозные запреты, связанные с церковными установлениями, 3. дохристианские по своей сути запреты, направленные на сохранение дома, домашнего хозяйства, семьи или человека (особенно находящегося в определенной переходной стадии — роженицы, молодоженов, маленького ребенка или девушки брачного возраста), нередко объясняемые через «божественную историю» (собственно, через народные православные легенды), 4. запреты, связанные с переходным временем суток или переходными временными циклами — календарными периодами на стыке времен года, то есть с сакральным временем.

Сакральное время было связано также с ритуальным или ритуально оформленным нарушением запретов: первый срубленный венник был магическим предметом, на котором гадали и которым поднимали лемби, из первых зерен нового урожая пекся обрядовый хлеб (или их относили в часовню), первую выловленную рыбу оставляли водяному, а гадающие в Святки нарушали запреты во имя того, чтобы сотворить собственную судьбу и тем самым восстановить пошатнувшийся космос.

^{*} Конкка У. С., Конкка А. П. Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX века. Л.: Наука, 1980, с. 106.

НЕСКОЛЬКО ТЕЗИСОВ О КУЛЬТЕ МЕДВЕДЯ И «МЕДВЕЖЬЕМ КАРСИККО» В ФИНСКО-КАРЕЛЬСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

(Ранее опубликовано: Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России. Материалы V Всероссийской конференции финно-угроведов. Петрозаводск, 25—28 июня 2014 г. Петрозаводск, 2014. С. 229—232).

Материал на данную тему делится на несколько разнофункциональных текстов, как мне видится, важных для будущего исследования. Это:

1. Происхождение медведя.
2. Представления о перевоплощении человека в медведя и обратно.
3. Можно ли есть медвежье мясо или это табу?
4. Медведь — главный персонаж ряжения животными на Святки.
5. Медведь — священное животное, части тела которого используются в хозяйственной и лечебной магии.
6. Ритуал охоты на медведя и специальный цикл песен, включающий в себя песни так называемого медвежьего праздника («похороны медведя» или «медвежья свадьба»).
7. Возвращение души медведя на дерево, или медвежье карсикко.

1. *Происхождение медведя.* Имеется две версии. По некоторым южно-карельским (приладожским) вариантам эпических песен, медведь рожден «высоко в небе, на плечах Большой Медведицы» и был спущен на землю «на серебряном ремне в золотой колыбели». Есть и другой вариант, теперь уже из Беломорской Карелии (д. Войница), по которому он рожден редкозубой Хозяйкой Севера под елью с золотой верхушкой, в стране колдунов, «рядом с огненным порогом, рядом с медной горой», которая считалась горой болезней. Вместе с медведем Баба Похьёлы родила еще двоих: одну нарекла рысью, а второго волком. Сравнивая первый сюжет с представлениями других финно-угров, проф. Матти Сармела, который специально занимался исследованием этого вопроса, считает второй сюжет более поздним, возникшим уже под влиянием распространения скотоводства. То есть для скотовода медведь был просто хищником, тогда как первый относится еще к мифологическим представлениям о божественном хозяине зверей охотничьих сообществ.

2—3. *Представления о перевоплощении человека в медведя и обратно. Можно ли есть медвежье мясо?* Здесь я приведу пример из верований карел-людиков, характерный и для других групп карел. Пертти Виртаранта в 1950-е гг. записал от Стефана Хуотаринена, крестьянина людииковской деревни Галезеро, легенду о том, как двое мужчин превратились в медведей и жили в медвежьем обличье два

года, пока их не обнаружили охотники. В рассказе множество деталей, в том числе из охотничьего быта: здесь и «обход» охотниками найденной берлоги, обозначение ее, что на практике означало затесывание деревьев вокруг (заметим, что это одновременно был магический круг, который человеко-медведи не могли пересечь), разжигание костра на месте убийства медведя (элемент обычного права: после этого охотникам уже не надо было делиться мясом со случайными людьми, оказавшимися у берлоги) и т. д. В предании более всего поражает та легкость, с которой происходили превращения: достаточно было влезть с помощью деревянной клюки на полати, и человек превращался в медведя, или броситься на медвежью шкуру, расстеленную у берлоги, как происходило превращение обратное. Имеются и другие тексты, очень сходные, кстати, с текстами обских угров о том, что достаточно перелезть через поваленный ствол дерева в лесу, чтобы превратиться в медведя.

У многих северных народов сохранились представления о том, что определенный род или племя происходит от медведя. У соседей северных карел саамов, в том числе кольских саамов, которые, несомненно, оказали на северных карел определенное мировоззренческое влияние, записано предание о девушке, проводшей зиму в медвежьей берлоге. Родившийся от этой связи сын становится первопредком саамов. Здесь мы имеем в чистом виде тотемистическое предание, где не только рассказывается о происхождении рода, но и о том, как следует убивать медведя и как проводить обряд похорон, чтобы медведь смог снова возродиться. В то же время в преданиях саамов говорится о запрете прямым потомкам клана медведя есть его мясо.

Беломорские, и не только беломорские, карелы еще в XIX в. верили, что медведь — это животное «человечьего рода». Записаны различные рассказы о сходстве освежеванной медвежьей туши с человеческим телом, о том, что медведь — это превращенный в зверя колдуном человек, под шкурой которого обнаруживались опоясывающие тело медведя красные кушаки и пр. Некоторые факты говорят также о том, что на медведя раньше специально не охотились, больше обращаясь к знахарям, которые держали медведей в узде, не давая им нападать на скот. Мяса медведя, как правило, не ели, считая это грехом, а само мясо — малоприспособным в пищу.

Академик Матти Кууси в 1963 г., основываясь на сравнении археологических находок ритуальных топоров и кресал с медвежьими и лосиными головами в Карелии и Финляндии, высказал предположение, что на этой территории могли проживать племена, делящиеся на два клана, из которых один почитал как своего первопредка медведя, второй же — лося. Дело в том, что на территории Восточной и Центральной Финляндии мясо медведя как раз ели и на медведя охотились, по крайней мере, в XVII в., о чем говорят сохранившиеся тексты того времени об охоте на медведя и проведения «медвежьей свадьбы», то есть обряда похорон из провинции Средняя Финляндия (Виитасаари). В Саво же и в Кайнуу обрядность эта частично сохранялась до XIX в.

4. *Медведь* — главный персонаж ряжения животными на Святки. Практически повсеместно карелы на зимние Святки наряжались медведем. Его тянули на веревке в дом, где он и его сопровождавшие ряженные изображали медвежьи повадки, при этом выполняли ряд движений наподобие пляски. В некоторых же местах (как в Тунгуде) на Новый год проводились целые театральные действия с участием всей деревни, делившейся на две команды — за и против, где ряженого животным тянули на веревке, затаскивали в дом, а затем забивали, после чего ряженого сажали в красный угол, а под «освежеванной» шкурой (то есть шубой) мужчины устраивали пиршество: пили пиво и пели мужские песни. В записях XX в. здесь речь идет о быке, но во многих случаях медведь в скотоводческой культуре был заменен быком, по тому же принципу — как самое большое и сильное домашнее животное (как, кстати, был заменен и олень). Медведь и олень в случае жертвоприношений выступают уже как реликты преданий промыслового сообщества. Приносят же в жертву быка. Множество мелких деталей указывает нам на то, что данные обряды сравнимы с материалами по «медвежьему празднику».

Матти Сармела обращает внимание на оригинальную интерпретацию слов Тацита (в его произведении «Германика» 98 г. (н. э.), сделанную Туомо Пекканеном в 1983 г. Тацит в конце своего труда перечисляет народы, живущие севернее германских племен, в том числе упоминает финнов, которые тогда еще обозначали лопарей или саамов. Произведение заканчивается таинственными словами о хеллузах и оксах (*helluseios et oxinas*). Сведения о них Тацит считает вымыслом, но сообщает, что у них черты лица и голова человека, но тело и ноги дикого животного. Пекканен предложил следующую этимологию слов *окс* и *хеллуз*: *окс* происходит от наименования медведя времен пермского языкового сообщества (*oksi, otso, ohto*), что же касается *хеллузов*, то слово восходит к наименованию лося *elg* в разных языках от греческого до литовского. На основе этих сведений можно также предположить, что человеческая голова с телом и ногами животного могла означать маску: на время определенных обрядов представители клана одевались в шкуры того животного, предком которого считался данный клан.

5. *Медведь* — священное животное, части тела которого используются в хозяйственной и лечебной магии. Известный финский собиратель Самули Паулахарью в 1907 г. посетил деревню Муеярви на финско-российской границе. Хозяин дома оказался охотником на медведей. В амбаре над дверью на тонких щепках, воткнутих в щель между бревен, висели медвежий пищевод, медвежье сердце, желчный пузырь, половые органы, а на тарелке лежали медвежьи клыки и медвежья лапа. Медвежье сало было как на тарелке, так и развешано по стене на щепках. На чердаке находился медвежий череп. Была в доме и медвежья морда или губа. Все эти предметы, пишет Паулахарью, в хозяйстве просто необходимы: пропущенная через пищевод медведя вода освобождает человека от непроходимости желудка, так же используются и половые органы медведя, с помощью медвежьего сердца лечат от стрелы, желчь в винном растворе используется от многих болезней.

ней, медвежий клык лечит от зубных болей, а яички прижимают к чирьям. Медвежьей лапой, которая намазана смолой, гладят по спине лошади весной, перед отпуском, чтобы ее не тронул медведь. Череп медведя опять же необходим в том случае, когда мужская сила «положена в поленницу», то есть заколдована. Тогда через череп льют воду с заговором, а воду выпивают. Медвежья губа, вытянутая в кольцо, использовалась при севе: она лежала в кошелке поверх семян, и сеятель каждый раз брал горсть семян рукой внутри этого кольца.

6. *Охота на медведя и его поминальный праздник.* Здесь мы отметим лишь основные этапы. Это подготовка к охоте на медведя, бужение его в берлоге и убийство медведя, проводы, то есть путь туши медведя по дороге в дом, поминальный праздник или «свадьба», съедание головы и отделение зубов, возвращение костей и черепа на дерево (сосну). Наиболее явственно ритуализация действия проявлялась в специальных песнопениях, сопровождавших каждый отмеченный выше этап. Отметим сразу, что в наиболее полном виде они записаны в XIX в. на территории Беломорской и Приладожской Карелии, хотя, как мы видели выше, в отличие от саволаксов, хяме и каянцев на финской стороне границы, карелы на медведя почти не охотились. Это остается своего рода загадкой, несмотря на рассуждения о том, что песни лучше всего могли сохраниться на периферии, тогда как в центре традиции они со временем исчезли. Думается, что действительность была сложнее.

Итак (по реконструкции Сармела):

— этапу подготовки к охоте соответствовали (то есть исполнялись охотниками) песни о происхождении медведя;

— отправке в лес, бужению в берлоге и убийству соответствовали песни-наставления (как себя вести), песня-бужение и песня, объясняющая смерть медведя собственной ошибкой (снятие вины с охотников);

— проводам в дом соответствовали провожальная песня и песня прибытия в дом

— празднику в доме соответствовали начальная трапезная песня, песня, прославляющая охотников, песня на съедение головы и раздачу зубов (когда охотники приобщались к силе и сметке медведя);

— возвращению костей в лес соответствовали песня проводов и песня сосны, на которую вешали череп и под которой зарывали другие кости.

Некоторые из вариантов песен имеют несколько строк, иные доходят до 50—60 и более, но древняя их основа несомненна. Многие из песен оформлены в виде диалога, что тоже говорит о древности текстов.

7. *Возвращение души медведя на дерево, или медвежье карсикко.* В упоминаемом тексте-описании медвежьего праздника из Виитасаари говорится: «Когда череп медведя выносили на улицу, все гости вставали. Первыми в процессии шли жених и невеста (гости, изображавшие жениха и невесту на празднике), потом шел мужчина, несший жбан с пивом, после этого исполнитель песен, за ним —

несший блюдо с костями и остальные. Когда они прибывали на место, где всегда оставляли медвежьи кости, то подвешивали череп на ветку сосны, а кости закапывали у ее корней. На прощанье выпивали принесенное пиво, а затем возвращались в том же порядке обратно, однако в полной тишине». Когда шли к сосне, исполняли провожальную песню, в которой медведю обещали отнести его на сосну на горе, на берег озера, рядом с хорошими рыбными местами. После того как череп медведя устанавливали на сосне, пели песню-диалог, где спрашивали у охотников, куда они девали медведя (то есть кости). Неужели спрятали в болото или бросили в прорубь? Охотники отрицали подобное поведение и заявляли, что укрепили медведя на дереве так, чтобы он мог любоваться луной, солнцем или Отавой, то есть созвездием Большой Медведицы (с плечей которой, как мы видели в номере первом, он спустился на землю).

Хейкки Мерилайнен в 1888 г. в д. Войницы в пограничной Вокнаволоцкой волости записал песню-диалог, которую здесь исполняли после возвращения домой охотника, повесившего череп медведя на дерево. В примечании к этому тексту Мерилайнен пишет: «Когда относят голову медведя в лес и вешают ее на сосну, поют невозможно длинные песни, но думаю, что они уже были записаны раньше, поэтому оставил их незаписанными». Записаны эти песни и в южной Карелии, в Иломанси.

Kalloruu, или «дерево черепа», Уно Холмберг причислял к разряду карсикко, то есть дерева-знака, обрубаемого или отмечаемого затесыванием или другими знаками на стволе по различным поводам. Он писал в 1924 г., что на многих медвежьих карсикко, сохранившихся до XX в. в Северной Финляндии, были обрублены ветви, сделаны затесы и вырезаны даты и имена. Следует также отметить, что карсикко присутствует и в момент переноски медведя по лесу с места охоты в сторону дома. По крайней мере, так поется в сопровождающих это действие песнях, которые начинаются словами: «Вырублю затесы я в деревьях». Затесанными деревьями, метками, вехами отмечался путь убитого медведя в лесу. Медвежьим карсикко никто, насколько мне известно, после Холмберга не занимался. Судя по всему, оно считается сомнительным в сравнении с другими. Одно можно сказать: одна из главных функций карсикко как такового здесь присутствует несомненно: это функция медиатора между человеческим и потусторонним мирами.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел	6
Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда)	10
Viändöi — время летнего «поворота» в календарной обрядности карел	23
Календарные обряды карел XIX — начала XX в. Святочное ряжение	34
Святки в Панозере, или Крещенская свинья	58
Диалоги космологического содержания в контексте зимней святочной обрядности карел	83
Великий Сюдю: святочный дух с ликом Спасителя. Сямозерский народный календарь	91
Материалы по традиционным карельским праздникам северо-западных деревень	125
Клубок для Кегри, или Некоторые проблемы изучения древнего карельского аграрного праздника (культ мертвых и вопросы временной приуроченности)	165
Карельское и восточно-финское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом	171
Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко	192
Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров	210
Дерево у могилы. На кладбищах северо-восточной Карелии	231
Марийские деревья-знаки: маркеры сакральных границ	241
Сакральная география Кенозерья: почитаемые рощи, кладбища и обетные кресты ...	254
Сообщение К. Х. Хорнборга 1886 г. о саволакских жертвенных рощах — «карсикко»	268
На плече Большой Медведицы: карельские заговоры и магические действия на поднятие лемпи	276
Сямозерская свадьба	289
Грехи и запреты в повседневном и обрядовом поведении как часть традиционной картины мира у карел	328
Несколько тезисов о культе медведя и «медвежьем карсикко» в финско-карельском пограничье	337

Научное издание

Алексей Конкка

НА ПЛЕЧАХ БОЛЬШОЙ МЕДВЕДИЦЫ

Избранные статьи

*(Юбилейный сборник к 65-летию
и 45-летию собирательской деятельности)*

*Печатается по решению ученого совета
Института языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН*

Редактор *Т. А. Каракан*
Оригинал-макет *М. И. Федорова*

Сдано в печать 10.02.2015 г. Формат 70х100^{1/16}.
Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 23,41. Усл. печ. л. 25,72. Тираж 300.
Заказ № 235

Карельский научный центр РАН
Редакционно-издательский отдел
185003, г. Петрозаводск, пр. А. Невского, 50